GIOVANNI GENTILE

SOMMARIO DI PEDAGOGIA COME SCIENZA FILOSOFICA

I

PEDAGOGIA GENERALE

Quinta edizione riveduta





SANSONI - FIRENZE



Stampato in Italia

A MIA MOGLIE

ERMINIA NUDI

COME

IL MEGLIO DELL'ANIMA MIA

PREFAZIONE

Non avrei mai scritto per le scuole un libro scolastico, e tanto meno un libro di pedagogia. Scrittori valentissimi si sono già provati a sottrarre la letteratura scolastica al limbo di quei libri che mai non fur vivi nè per l'arte nè per la scienza, e che ognuno di noi, se non li abbellisca nell' immaginazione, pronta a ravvivare dei più poetici colori anche le cose più tristi degli anni lontani, non può ricordare senza disgusto e dispetto. E non vi sono riusciti; e quella letteratura rimane tutta, e rimarrà sempre, la parte più sciagurata di quella insipida produzione dell' ingegno umano, che è la letteratura commerciale: la parte più pretenziosa, più falsa, più esosa, che potrebbe denominarsi: « il Regno della pedanteria » ! Dove non basta potare la poesia *ad usum Delphini*, nè far della scienza, ossia della più alta, della più santa opera dell'universo, una pagnotta che si spezzi e riduca in pillole di facile deglutizione, ancorchè di dubbia efficacia; ma s'ha da manomettere il buon senso, offendere la dignità umana e annoiare a morte, dimostrando che il sole a mezzogiorno è sull'orizzonte e ogni mano ha cinque dita, quando ne ha cinque. Un manuale poi di pedagogia! Come dire la quintessenza d'ogni pedanteria e l'arte stessa di tutte le male arti, con cui i maestri di scuola di tutti i tempi si son messi attorno alla povera umanità per insegnarle a forza quel che non s' impara e non s' imparerà mai, perchè non esiste: una letteratura senza vita, una grammatica

senza vivo discorso, e discorsi che nessuno ha mai fatti o farebbe, e regole senza vigore perchè astratte dal seno della realtà e propinate nella loro cruda astrattezza: sentimenti o pensieri, che son luoghi comuni e non palpiti spirituali; una storia a caselle, dove giuocano marionette battezzate con grandi nomi; una scienza sottratta al vivo della ricerca, all'animo che ne visse una volta, e non l'avrebbe forse ripetuta mai più; una filosofia che non si capisce e una religione in cui non si crede, ridotta a un arzigogolo di formule; e parole parole parole, invece della realtà, della vita e dell'anima, di cui ogni scolaretto è sostanziato.

Dar mano a questi tormentatori degli anni che dovrebbero essere i più lieti dell'uomo, non è lecito per certo a chi abbia anche una lieve coscienza del gran male, che il pedagogismo ha sempre arrecato alle scuole e a tutto, in generale, lo svolgimento dello spirito; ma non è nè pur cosa che possa lusingare il più modesto amor proprio.

Questo libro, dunque, sia detto fin da principio, non è scritto sulla falsariga dei programmi, nè in servigio dei pedanti: questo libro non è un «libro scolastico». Esso è nato per l'appunto da una ripugnanza antica contro la pedagogia qual' è comunemente intesa, e qual' è nei programmi ufficiali; quella pedagogia che, in combutta con la rettorica, ha creati i libri scolastici e le scuole dove questi libri si studiano, o, piuttosto, non si studiano; ed è ispirato a un saldo convincimento, maturato in quindici anni di pratica della scuola e di meditazione: che la scuola dev'essere, non diminuzione e prostrazione dello spirito, non meccanizzazione artificiale delle categorie della vita, ma la più chiara celebrazione di quello, e il rinnovamento continuo di questa in tutta la sua pienezza e freschezza; e che perciò vi si deve parlare quello stesso linguaggio che l'uomo parla in famiglia e nella società, o nei libri, ove concentra e potenzia le forze dell'animo suo; e vi si deve respirare la stessa aria del mondo di là dalle pareti

della classe, quell'aria frizzante e vivificante che è la gioia e la serietà della vita nel suo spontaneo rigoglio. E però questo libro vorrebbe portar nella scuola un senso del problema educativo come missione umana, e come coscienza speculativa di questa missione: e portarvelo senza menomamente attutirlo per celarne le difficoltà e cullare i giovani nella fallace illusione di potersi recare, chiuso in poche regole, il segreto di quell'arte divina, che è la vera educazione, generazione perpetua che lo spirito fa di se stesso. E questo senso destare, non con una esposizione di astratte verità già altra volta trovate e ora messe in assetto e fatte sfilare come articoli di catechismo, bensì con la rinnovata ricerca di un concetto dell'uomo e di un orientamento necessario a chi del proprio spirito vuol far guida e modello all'uomo che si vien formando.

Il mio vorrebbe perciò essere un libro adatto agli alunni delle scuole normali e di tutte le scuole, dove si preparano i futuri insegnanti; non perchè adatto a loro soltanto, anzi perchè adatto a tutti gli uomini colti, che cercano, come cerco io da tempo, come han cercato mille e mille prima di me, una coscienza e una fede, per sè e per gli altri, insieme coi quali ognuno di noi, molto o poco, concorre, educando, a una comune opera spirituale. Giacchè l'educazione, se Dio vuole, non è sola funzione scolastica: e tutta la società, in cui tutta si svolge la nostra vita, si attua in virtù di reciproche azioni spirituali, ciascuna delle quali implica tutti i problemi educativi: e il problema del fine, al quale ogni educazione cospira, è pure la meta costante d'ogni umana operosità. Un libro, insomma, non propriamente «scolastico», e che perciò appunto ardisce battere umilmente alla porta della scuola.

Anche della scuola normale, quantunque all'età ancor tenera della scolaresca che ne frequenta la prima classe, specialmente nelle scuole normali femminili, possa parere, come sottile ed astrusa, troppo superiore taluna delle materie che in questo libro sono trattate. E io, in verità, sono

d'avviso che tre anni di scuole complementari, dopo il così detto esame di maturità (che è proprio il *lucus a non lucendo !*) siano affatto insufficienti a maturare quelle attitudini mentali e morali, che par ragionevole supporre in chi s'avvii a provvedersi della cultura occorrente a funzione così delicata e preziosa come quella magistrale. Ma questo non è errore da correggere con un libro, bensì con una legge, che riformi l'ordinamento della scuola normale, cominciando con l' istituire una scuola preparatoria speciale, che sia preparatoria davvero; o, per lo meno, speciali e seri esami di ammissione. Credere di porvi intanto riparo con lasciare di nome l' insegnamento pedagogico, e abolirlo di fatto, è un' ingenuità puerile, per non dir peggio. Un' ingenuità poi che non riguarda questo solo insegnamento: poichè i programmi di lettere italiane e di storia e di scienze non presentano, io credo, difficoltà minori, ancorchè di solito dissimulate dall'andazzo della facile contentatura. Richiedere nei programmi, che nella 1ª normale si tratti delle «facoltà umane» e delle «leggi generali del loro svolgimento», e ammonire nelle istruzioni premesse ai programmi che «dall' insegnamento della pedagogia bisogna bandire le formole della filosofia teoretica» può servir solo a documentare la competenza e singolar saviezza della pedagogia ufficiale, cui si deve la presente scuola normale, tutta vuoto enciclopedismo e boriosa pretenziosità.

E io vorrei anche pregare i professori, cui è affidato questo importante insegnamento della pedagogia, di riflettere, che non è già tutto quello che intendiamo facilmente e perfettamente il cibo veramente sostanzioso del nostro spirito. Le banalità non fermano nè pure l'attenzione, non destano interesse, non suscitano nessun lavorio interno. Tanta fede e tanta volontà di bene mille e mille generazioni hanno attinta fin da' più teneri anni da formole pregnanti ed astruse come il *Credo* e il *Pater*, non perchè quelle formole rendessero alle menti infantili i

significati reconditi de' teologi, ma perchè eran loro ripetute dal labbro materno con accento d' intensa vita di fede e di bontà. Tutto ciò che abbiamo appreso da piccini, lo abbiamo appreso se possiamo anche ora, a tanto intervallo, tornarvi su col pensiero, e riapprenderlo con forze di tanto cresciute che ci permettono di scoprirvi dentro verità profonde una volta non sospettate. La scuola deve contentarsi di stimolare, additare una luce lontana, una meta alta, non pretendere pappagallesche ripetizioni e virtuosità disquisitive di dottori in erba. La via del sapere sincero è lunga; ed è molto se nell'adolescenza, quando i maestri hanno cure speciali pel nostro spirito, noi c' invogliamo di percorrerla alacremente. Questa voglia non si fa nascere dando un sapere, ma dando il bisogno del sapere, e mettendo nell'anima, con le difficoltà dei problemi che sorgono dall' intimo di essa, il pungolo della riflessione ulteriore. Il buon libro è viatico per la vita futura. I maestri ce lo leggono in modo da farcene sentire il gusto; e noi ce lo portiamo con noi dopo la scuola, fida compagnia, sempre meglio capita e sempre più amata. I libri « scolastici » invece, come limoni già spremuti, sono buttati via subito dopo gli esami.

Palermo, ottobre 1912.

In questa nuova edizione ho creduto di conservare al libro, salvo lievi ritocchi, la sua forma primitiva, che non avrei saputo mutare, senza togliere al pensiero la freschezza del primo getto. Avrei, se mai, potuto aggiungere qua e là note e schiarimenti; ma per un libro come questo, che mira più all' insieme che ai particolari, più alla sostanza che agli accessori, ogni aggiunta mi è pur sembrata superflua, pensando che già chi avesse vaghezza di vedere in qual modo alcuni punti della mia trattazione possano tuttavia, secondo me, essere approfonditi, potrà ricorrere ad altri miei scritti posteriori a questo *Sommario*.

Togliere o modificare per far contenti quei valorosi critici che hanno trovato il libro astruso, almeno per le scuole, questo sì, mi sarebbe piaciuto; ma pur troppo era cosa impossibile, a meno di non cambiar tema e rivolgersi alle solite piacevolezze di quella pedagogheria, contro la quale, lo ripeto, il mio libro è nato. Tutto ciò che potevo fare per soddisfazione di costoro, era di abbandonare ogni pretesa di offrire il libro alle scuole. E questo l' ho fatto, pregando l'editore di non includerlo più nella sua « Collezione scolastica ».

Così, è vero, la precedente prefazione non ha più ragion d'essere. Ma ho voluto lasciare anche quella, per conservare il libro tal quale. Tanto, ho pensato, questa prefazione continuerà a non esser letta! E se mai qualcuno la leggesse, tanto meglio: vi troverà un documento della mia ingenuità di sette anni fa. Della quale, come vede, sono affatto guarito.

Roma, 31 dicembre 1919.

Alla terza edizione, che venne in luce nel maggio 1923, segue a breve intervallo la presente, che credo poter dire migliorata. Il libro ha ricevuto molte cure nuove, sottoposto a diligente revisione, ridotto alla forma più precisa e più chiara che per me si potesse. Molti ritocchi, perciò; ma senza nulla togliere e nulla aggiungere a un pensiero, che parve paradossale al suo primo apparire, ma ormai ha fatto molta strada; sicchè io comincio a considerarlo come cosa d'altri più che mia.

Roma, 18 ottobre 1925.

G. G.

PARTE PRIMA

L'UOMO

Capitolo I

LA VERITÀ E LA CONOSCENZA

1. *Dove va cercata la verità.*

È stato detto che la verità dimora nell' interno dell'uomo [1]. Ciò che è vero non solo nel senso in cui è stato detto, ossia che l'uomo soltanto in se stesso può trovare la verità a cui aspira il suo animo, ma anche in un altro senso, che è poi conseguenza del primo: che cioè, la verità dell'uomo è nel suo interno, e che solo guardando a questo interno si può conoscere la vera natura umana. E a chi non volesse accettare il concetto filosofico implicito in quel detto, poichè tanti sono invece convinti che la verità sia fuori dell'uomo, e che questi, quando ne va in cerca, debba rivolgersi piuttosto allo studio della natura che vede attorno a sè e sente diversa da sè, è agevole dimostrare un'altra proposizione, che ha poi una intrinseca parentela con quella accennata a principio: che cioè nell' interno dell'uomo è non pur la verità dell'uomo, ma la verità di ogni cosa.

2. *Essenza e fenomeno.*

Giacchè nessuno contesterà che niente è dato conoscere davvero rimanendo, come si dice, alla superficie dell'oggetto che si vuol conoscere, e considerandone sol-

[1] « Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiore homine habitat veritas »: August., *De vera relig.*, XXIX, 72; cfr. *De magistro*, § 38.

tanto le apparenze esteriori. V' hanno bensì di quelli i quali, detto l' intérno *essenza* e queste apparenze *fenomeni*, sostengono che la cognizione non penetra fino all'essenza e non può che toccare i fenomeni; ma anche costoro convengono, per la loro stessa tesi, che la vera conoscenza, ancorchè impossibile, sarebbe quella dell'essenza; e, d'altra parte, dichiarano impossibile conoscere l'essenza d'una certa realtà che essi si fingono al di là di quella che realmente conoscono e che (se non fosse quell'altra fittizia) non parrebbe più chiusa nell'apparenza dei fenomeni, ma già aperta e manifesta nella sua stessa intima essenza.

3. Conoscibilità dell'essenza.

Già, solo che riflettessero un po' sul significato delle parole che adoperano, ossia di quello che realmente pensano, non potrebbero disconoscere che ciò di cui parlano, convinti di poterne parlare per cognizione di causa, ossia quella natura, in generale, della cognizione a cui assegnano il limite del fenomeno, quella almeno presumono di conoscerla nella sua essenza. Così è: possiamo pensare di non conoscere una cosa; ma non possiamo pensare di conoscerla, senza avere una idea di quella sua interiore natura, da cui derivano le manifestazioni esterne ond'essa da prima ci si palesa. Che se talvolta la nostra conoscenza non va oltre queste manifestazioni, oggetto della conoscenza allora propriamente non è la cosa che si manifesta, ma le manifestazioni, che sono esse stesse, in tal caso, le nostre cose; e queste *essenzialmente* ci appaiono relative a qualche altra cosa ancor da conoscere.

4. Interiorità progressiva della cognizione.

La cognizione, in verità, come tutto quello che possiamo pensare, non è tutta d'un modo, ma si sviluppa attraversando infiniti gradi di perfezione, senza essere mai perfettissima. In tutti i suoi gradi si muove, per dir così, dentro l' interno delle cose; ma nel suo progressivo svolgimento penetra sempre più addentro, e si muove quasi in un interno sempre più profondo. Quando abbiamo un libro innanzi agli occhi, possiamo non sapere nè anche che sia un libro; e percepirlo soltanto come oggetto fisico di certe dimensioni e d'un certo colore. Percezione, che è una conoscenza affatto estrinseca e superficiale se si paragona a quella di chi, guardato che abbia il libro, non ha bisogno d'altro per dire: « Ecco un libro »; ma non tanto superficiale da non presupporre, per es., quella certa idea di oggetto fisico, avente sempre certe dimensioni e un certo colore, la quale rende possibile tale percezione, quando si abbia; idea, che, adeguandosi alla natura della cosa quale si può conoscere in questo grado imperfettissimo di cognizione, ci permette appunto di entrare nella sua natura, e, definitala come sappiamo definirla, aver fede nella nostra definizione e aver quindi il coraggio di enunciarla senza tema di dire uno sproposito.

5. Dalla conoscenza superficiale e quella profonda.

Quanta distanza da questa primitiva e grossolana cognizione d'un libro, possibile anche a un selvaggio, che non sappia di lettere e veda il libro per la prima volta, e quella cognizione squisita di cui è capace l'uomo colto che non si contenta di dire: « Ecco un libro », ma lo apre, e vede che libro è, e non si ferma al frontespizio, nè si contenta di una saltuaria e frammentaria lettura, ma lo percorre e medita ordinatamente dal principio alla fine;

entrando in comunione via via più piena con lo spirito dell'autore, avanzandosi sempre più in quel mondo in cui già questi spaziò, fino a correrlo tutto, e a vederselo tutto dentro, chiaro, e come suo, qual era in chi scrisse il libro! Questa distanza è colmata da un processo spirituale che evidentemente passa per molti gradi, procedendo da una conoscenza più superficiale a una conoscenza più profonda, nella quale il libro si rivela in una interiorità, che è inattingibile, per es., all'analfabeta. Si apra il libro e si legga. Nella pagina che ci viene sott'occhio ecco è una poesia, un sonetto:

> Erano i capei d'oro a l'aura sparsi,
> Che 'n mille dolci modi gli avvolgea...

Sono quattordici versi, in quattro strofe; ogni verso composto di un certo numero di parole, e ogni parola di alcune lettere. Il bimbo che or ora abbia appreso a compitare, e raccoglie tutto il suo animo nello sforzo di unire lettera con lettera per venir componendo le sillabe da sinistra a destra in ogni rigo, e poi da un rigo all'altro, riesce a conoscere così poco del contenuto di quella pagina, che, a lettura finita, diciamo tutti che egli non sa nulla di quel che alla peggio ha pur letto. Nè più del bambino ne saprebbe chi lo leggesse correntemente, pensando a sue faccende di debiti urgenti non potuti pagare. Nè chi, sapendo leggere ma ignorando la lingua italiana, si facesse del sonetto un tema da esercizio di traduzione, e prendesse a voler intendere col vocabolario alla mano ciascuna parola per se stessa. Nè in generale chi avesse familiarità con la lingua italiana, ma non con quella del Petrarca, o meglio col suo animo, con tutte le sue Rime, e non s'accostasse al sonetto con spirito disposto per guisa che la lettura non si avesse quindi a risolvere in un ravvivarsi e ricrearsi nella sua fantasia di quella Laura che, eternata dall'amore, non invecchia nella mente amorosa del poeta disposto a vagheggiarla sempre quale prima gli apparve in *angelica*

forma. Fuori di quella mente la dolce poesia non esiste; e chi vuol conoscere la poesia, deve trasferirsi in quella mente e far sua la poesia, e sforzarsi, insomma, di entrare nel più intimo di quell'oggetto che da prima si presenta come una schiera di quattordici versi stampati.

Dante vede i due cognati, Francesca e Paolo, che *insieme vanno e paion sì al vento esser leggieri*; e gli vien desiderio di parlar loro per intendere veramente la radice del loro visibile affanno. Vede il conte Ugolino mostrare già con bestial segno il suo odio contro l'arcivescovo; e brama saperne il perchè. E sì Francesca che Ugolino, con i loro racconti, da statue mute di passione si mutano per Dante e per noi in anime vibranti della storia del loro amore e del loro dolore. Così il progresso, che per l'arte divina del poeta compiamo, attraverso la raffigurazione poetica, nella cognizione di questi viventi eroi del suo mondo, è appunto progresso dall'esterna manifestazione dell'animo loro all' interior vita di questo.

6. *La conoscenza che c' immedesima con l'oggetto.*

Ogni giorno nella vita ci accade di vedere altri a piangere, o a ridere: che son già per sè conoscenze. Ma conoscenze incompiute: perchè l'uno piange? perchè l'altro ride? Tanta è la differenza tra la prima conoscenza e quella ulteriore onde si conosce il perchè — quel perchè vivo, immediato, sgorgante dall' intimo animo di chi prima ci apparve nella esterna espressione del suo sentire — che, se la prima poteva lasciarci indifferenti, la seconda ci costringe a piangere o ridere insieme con chi ci ha messo a parte del suo mondo.

7. *Umanità di ogni oggetto.*

Nè solo i pensieri e i sentimenti degli uomini ci diventano noti per questa compenetrazione intima onde noi

c' immedesimiamo cogli altri, ma tutto ciò che entra nel dominio del nostro pensiero, e per quanto vi entra. Non a tutti, certo, è dato conoscere tutto; anzi, più esattamente, a nessuno è possibile conoscer tutto. Ma, se noi diciamo che conoscere la poesia del Petrarca significa fare quella poesia, nè più nè meno di quel che l'abbia fatta il Petrarca, e in questo senso entrar noi dentro allo spirito del Petrarca, non vogliamo dire nè che ciò sia da tutti, nè che sia facile, nè che vi sia o possa esser critico di tale eccellenza da conoscere per modo ogni poesia, o magari una sola, che non si possa andare più in là. Non tutti hanno profondo quel che si dice il sentimento della natura, nè si può averlo in egual grado per le varie parti della natura; quel sentimento, dico, che non è altro se non questa conoscenza intima, di cui stiamo parlando; questa conoscenza per cui, al di là di tutto ciò che ci distingue dagli altri esseri, noi pur troviamo in noi quella corda che suona all'unisono con quella degli altri esseri, e san Francesco si affratella non solo con gli altri uomini, ma cogli animali, e col sole, la luna, la terra, l'aria, il fuoco. Ma neppur tutti hanno profondo quel senso di umanità (nè veramente si può averlo) per tutti gli uomini indistintamente allo stesso modo onde si simpatizza col prossimo, e si prende parte sollecitamente agli altrui dolori e alle altrui gioie. Pure, solo in quella misura in cui tale consenso si realizza, noi conosciamo la realtà. E come l'egoista, cui l'altrui dolore non duole, negli altri uomini non vede uomini, pari a lui, ma cose e strumenti del suo benessere (cognizione insufficiente, di certo, ma, come cognizione, compenetrazione anch'essa, ancorchè insufficiente, con l'oggetto della conoscenza); così il naturalista che, limitandosi a studiare i fenomeni esterni, com'egli dice, della natura, a considerarla qual' è e come opera, senza cercare il perchè dell'esser suo e del suo operare, — come invece Dante fa pel *bestial segno* di Ugolino, — non è già che rimanga alla scorza della natura (chè la natura, come dice profonda-

mente il Goethe [1], non ha scorza), ma conosce intimamente, anche lui, la *sua* natura: quella natura che egli si raffigura dal punto di vista a cui si pone.

E però Galileo conoscerà a suo modo la natura in quanto la vedrà scritta con quegli stessi caratteri matematici con cui egli costruiva nel suo intelletto la sua geometria.

[1] In *Allerdings: dem Physiker*. Cfr. HEGEL, *Encicl.*, § 140.

Capitolo II

IL VALORE DEL CONOSCERE E IL TEMPO

1. La cosa diventa parte di noi.

Ma entrare nell' interno delle cose non è altro che entrare nell' interno di noi medesimi; o, che è lo stesso, far entrare le cose nel nostro interno. Chiarissimo è che, conosciuto che noi abbiamo una cosa, quella cosa, per la conoscenza nostra, ha acquistato un nuovo modo di esistere, ed esiste in noi, dove rimane parte di noi. Vi rimane, sia che noi ce ne ricordiamo e la teniamo presente; sia che ce ne dimentichiamo per qualche tempo, e magari per sempre. Giacchè niente entra nel nostro spirito che non v'apporti una modificazione, della quale, per tenue che sia, non è possibile che gli effetti non si trasmettano via via a tutta la vita ulteriore dello spirito, che ne è rimasto modificato. Sempre perciò la cosa conosciuta è già parte di noi.

2. Apparente preesistenza delle cose alla cognizione.

Ma le cose non sono parte di noi soltanto dopo essere state conosciute. A questo patto, la nostra conoscenza sarebbe falsificazione o alterazione, anzi che possesso genuino della realtà. Se noi, dopo aver imparato che $2 + 2$ è uguale a 4, avessimo nella nostra mente, come conseguenza dell' avere appreso, una equazione $2 + 2 = 4$ non puntualmente e assolutamente identica a quella che, prima di conoscerla, dovevamo ancora apprendere, è evi-

dente che la nostra aspirazione al sapere non sarebbe meno disperata e tormentosa del supplizio di Tantalo. Ciò che alcuni filosofi hanno pur tentato di pensare (che cosa non tenta di fare l'uomo?); ma non vi son riusciti, nè potevano; giacchè, per sostenere la tesi che nulla si può conoscere, bisogna pur sostenere che la verità di questa tesi sia conosciuta. E conosciuta una cosa sola, quella cosa, cioè quella verità, trae seco le altre. Se pertanto si vuol concepire coerentemente questa conoscenza che non si può negare, bisogna pure ammettere che quel che si sa è quello appunto che prima s'aspirava a conoscere; e che pertanto le cose non sono parte di noi dopo conosciute, ma anche prima.

3. *Le cose come creazione del pensiero.*

Se non che, bisogna intendersi su questo «*prima*»; perchè è evidente che una cosa non può essere in noi se non in quanto conoscenza, presente o magari passata. Una cosa, che non abbiamo mai conosciuta, non ci appartiene in nessun modo, ed è fuori assolutamente del nostro mondo. E in realtà la verità non giace dentro all'anima nostra come gatta in un sacco, pronta a svegliarsi appena tocca. Tutti sappiamo quanta fatica costi l'acquisto di essa, e che senso di gioia e di ammirazione l'accompagni al suo sorgere, come di novità e di miracolo, dentro alla nostra mente. Ma egli è appunto che le cose conosciute, in quanto sono sostanzialmente in virtù del nostro conoscerle, non sono cose per sè stanti e quindi preesistenti alla cognizione; ma sono a volta a volta l'oggetto creato dall'atto della nostra mente; come l'amore e l'odio, che paion pure certe cose di cui si possa discorrere in astratto, esistono anch'essi soltanto se realizzati nell'atto dell'animo nostro che ama e odia, e che solo amando e odiando conosce che cosa sieno queste passioni. Pertanto la conoscenza non è un'alterazione bensì una *creazione* delle cose.

4. Spiegazione dell'apparente preesistenza delle cose alla cognizione.

In che senso dunque si può parlare di cose esistenti *prima* che sian conosciute? In un senso che non si può intendere se non si osserva: 1° che le cose da noi conosciute, oggetto del nostro sapere e del nostro studio, non sono mai le cose fisiche, inaccessibili per definizione alla nostra cognizione perchè *presupposte*, in quanto fisiche, essenzialmente diverse dal nostro spirito e restie quindi e irriducibili a quella compenetrazione spirituale, in cui abbiamo visto consistere ogni conoscenza; sibbene quelle appunto (come si farà più chiaro nel séguito di questo discorso) che, quali veri e proprii oggetti del nostro conoscere, diciamo tutti entrare a far parte del patrimonio intellettuale di chi conosce; 2° che ogni *prima* e *poi*, e cioè, in generale, il *tempo* è un attributo delle cose che noi conosciamo, e che non sono conosciute infatti se non come l'una anteriore e l'altra posteriore; e però è attributo del nostro stesso conoscere in quanto questo a sua volta diventa una cosa su cui riflettiamo, e pertanto oggetto esso stesso del nostro attuale conoscere. Così le cose non ancora da noi conosciute sono le cose poste sulla stessa linea della conoscenza che noi possiamo averne: quella linea, su cui si dispiegano gli oggetti della nostra conoscenza, e tra cui si è messo pure il nostro conoscere. Sicchè l' identità tra le cose ancor da conoscere e le cose conosciute, richiesta dal concetto della cognizione verace, è un' identità attraverso vari movimenti di un tempo, che presuppone l'atto creativo del conoscere.

In altri termini, e in modo più piano: la cosa non c' è prima d'esser conosciuta. Conosciuta, può esser conosciuta, insieme con l'atto ond' è conosciuta, e rispetto a questo atto ritenuta anteriore; e allora non può essere considerata se non come identica nel suo essere in sè, prima

d'essere conosciuta, e nel suo essere nella mente, dopo conosciuta. Il paragone tra le due cose che sono una sola cosa, nasce in virtù della conoscenza: in quanto nella cosa conosciuta il pensiero distingue la cosa e il conoscerla.

5. *L'eternità del vero e l'unità del conoscere.*

Donde giova qui subito dedurre e fermare due corollari assai importanti:

a) *Ogni cosa vista nella luce del pensiero, ossia ogni verità, è eterna.* Giacchè non significa altro quell' identità della cosa conosciuta con la cosa stessa qual' è prima di esser conosciuta. Conosciuto che sia qualcosa, anche il fenomeno più fugace, vien fermato in eterno nell'atto del pensiero onde propriamente si realizza per noi: perchè questo atto ha un *valore* che non tramonta mai: e messici dentro di esso — tornando anche a pensarlo dopo averlo già pensato, o pensandolo altri come l'abbiamo pensato noi — vi si sente un' intrinseca necessità di pensarlo e insieme un'assoluta impossibilità che niente ci costringa a pensare diversamente, ad uscire fuori di esso per collocarci in un tempo in cui esso non era o esso non sarà. Non solo muor *Giove*, ma in certo senso muore anche l'*inno del poeta* (come in un altro senso può dirsi che non muoia nè pur Giove). Se morto è Giove per chi non crede più nella potenza della sua folgore, morto è pure l' inno del poeta per chi non sappia leggerlo e gustarlo. E se l' inno è immortale in quanto noi, leggendolo e gustandolo, ne sentiamo l' infinito valore, scorgendovi quasi un mondo in cui non è possibile mai che tramonti il sole della bellezza (che è una forma della *verità*), immortale è anche il Giove che fu Giove per un certo spirito umano, con cui noi dobbiamo pur consentire se vogliamo intendere la sua religione.

b) *Ogni analisi, come conoscenza di cose distinte, presuppone un'unità viva come atto di conoscenza.* E alla vita

di questa unità partecipano gli elementi distinti, che altrimenti sarebbero uccisi dall'astrazione dell'analisi. L'analisi infatti ci dà qualche cosa che è prima e qualche cosa che è dopo, almeno per noi. Ma si è visto che questo *prima* e *dopo* presuppone l'atto del conoscere, che, nel suo valore eterno, è di là da ogni prima e da ogni dopo; e l'atto del conoscere è qualcosa di uno, o un'*unità*, perchè non è la somma del conoscere più la cosa (che non c'è prima del conoscere, come questo non c'è se non come conoscenza della cosa); ed è *unità viva*, perchè non c'è se non in quanto qualcuno conosce: non è una cosa che stia lì, inerte, ma un atto di vita. Atto, con cui si comincia a porre qualcosa e a conoscere un oggetto suscettibile di analisi.

Capitolo III

L'AUTOCOSCIENZA

1. *Coscienza e autocoscienza.*

Ora, se tale è il conoscere, la conoscenza dell'uomo (conosci te stesso!) è una conoscenza privilegiata, il cui carattere peculiare ha bisogno fin da ora di essere attentamente considerato. Tutto conosciamo riportandolo dentro di noi, anzi, come abbiamo avvertito, creandolo in noi e facendone parte della vita, in cui consiste, al postutto, l'essere nostro. E perciò è perfettamente vero che *in interiore homine habitat veritas.* Ma, appunto perciò, c' è una differenza profonda tra tutto quello che noi conosciamo, e noi; se per *noi* intendiamo quello che solo si può intendere quando si dice che noi conosciamo: ossia chi conosce, il *soggetto* del conoscere. Perchè tutto quello che conosciamo è in noi oggetto del nostro conoscere, qualche cosa che noi, in noi stessi, distinguiamo e consideriamo altro da noi; sì che tutto muta in noi, o, come si dice, intorno a noi, e noi siamo sempre al centro di questa continua vicenda di tutto, fonte da cui in noi s' irradia ogni cosa; e tutto è per noi, come tutto è da noi. Noi siamo la radice da cui tutto germoglia, e da noi, come appunto da propria radice, tutto torna ad attingere il succo vitale che lo mantiene in essere. Noi, dunque, siamo il *principio* del mondo, che è il nostro mondo; noi, non già in quanto anche noi siamo o ci facciamo uno tra gli oggetti della conoscenza, bensì proprio in quanto siamo il soggetto attivo del conoscere.

Se pertanto *coscienza* dicesi la conoscenza che il soggetto ha del suo oggetto, *coscienza di sè* o *autocoscienza* deve dirsi quella conoscenza che il soggetto avrà di sè in quanto soggetto.

2. *Io puro, io empirico e loro astrattezza.*

E si badi: se la coscienza di un oggetto non può essere altro che conoscenza che il soggetto ha di se stesso in una sua determinazione, o di quell'oggetto in quanto si consideri parte o momento del soggetto stesso, non si può concepire coscienza che non sia radicalmente autocoscienza, e nulla si può conoscere se chi conosce non ritrovi se stesso nell'oggetto conosciuto. Così, d'altra parte, se l'autocoscienza non può essere altro che coscienza che ha di sè il soggetto in quanto soggetto, ossia principio della conoscenza, e però di una determinata conoscenza; è anche chiaro che l'autocoscienza non può cogliere mai un astratto, indeterminato e vuoto soggetto, che nulla conosca; non può nè anch'essa sopprimere la coscienza, ma deve di necessità attuarsi come autocoscienza di una data coscienza. L'autocoscienza si esprime con la parola « *Io* »; e *Io puro* o *formale* può dirsi l'autocoscienza astratta, o mera coscienza che avrebbe di sè il soggetto come astratto principio del conoscere; *Io empirico* quella coscienza determinata che ciascuno di noi ha di se medesimo, in quanto afferma la propria personalità come centro di coordinazione di tutta la propria esperienza; onde ognuno sa di essere quel tale che ha quel nome, quei genitori, quel corpo, quel passato, e in questo passato un complesso tutto suo di esperienze. È evidente che l'uno e l'altro Io, concepiti a questo modo, sono astrazioni destituite d'ogni realtà: il primo, per la ragione detta, che cioè chi afferma se stesso non può affermare questo « se stesso » altrimenti che come se stesso; e « se stesso » significa soggetto conoscente, centro effettivo del mondo di cui si parla e

traentesi dietro questo mondo, inscindibilmente. Che se il soggetto si separasse idealmente da questo mondo che è suo perchè da lui conosciuto, diventerebbe, come s' è avvertito, anch'esso un oggetto; e l'affermazione di se stesso non avrebbe luogo. Ma è un'astrazione anche l' Io empirico, perchè, contrapposto com' è a quel falso Io puro, non può non partecipare alla falsità di esso, riducendosi a quel medesimo Io puro riempito, per dir così, di una determinata esperienza: riempimento, che non si riesce a immaginare in che modo si potrebbe effettuare. L' Io empirico come coscienza di una esperienza determinata, o di sè come una determinata esperienza (che, come sappiamo, è lo stesso), non è propriamente autocoscienza; ma precisamente la coscienza (astratta dalla autocoscienza). O astratta autocoscienza, o astratta coscienza.

3. *Io reale, atto.*

L' *Io reale invece è l'unità della autocoscienza e della coscienza*: quell'atto unico, quell'unità viva, che s'è detto essere l'atto della conoscenza. L' Io è l'autocoscienza della coscienza; e si potrebbe anche dire, a rigore, l'*atto* della coscienza, in quanto il principio attivo, immanente in questa, è appunto quella soggettività, in cui consiste l'autocoscienza. Un dato Io empirico, onde noi in un istante della nostra vita possiamo definirci soggetto di un complesso d'attributi individuali e narrare la nostra biografia, è reale in quanto integrato — come non può non essere — nell'atto con cui affermiamo questo stesso Io empirico. Nessuno può raccontare se stesso senza essere, oltre questo se stesso, quell'altro *sè* più profondo, che si mette innanzi se stesso, e ne rifà la storia. E in questo *sè* più profondo si realizza l'autocoscienza, il vero Io, e quindi lo stesso presunto Io empirico. Il che si può esprimere anche dicendo, che nessuno, se pensa quando dice « Io », *è* quello che pensa di essere; ma « si fa » quel che pensa di

essere con l'atto stesso del pensarsi. L' Io, per l'appunto, non è una « cosa », ma un « atto ».

L'uomo, adunque, in quanto soggetto, quell'essere che dice « Io », non è cosa, nè specchio del reale, ma principio vivo e attuoso, da cui tutto il reale, che è suo, dipende.

4. *L'uomo come soggetto.*

Solo l'uomo è soggetto? ed egli è soltanto soggetto? Queste due domande, chi ormai le facesse, potrebbero esser prova che non si sia inteso a rigore tutto quello che s' è detto. Molti tuttavia è pur naturale le facciano; e potrà essere opportuno perciò qualche altro schiarimento.

Chi domandi se oltre l'uomo ci siano altri soggetti (animali, piante, astri, ecc.), non si è reso conto sufficientemente della gran differenza che abbiamo detto intercedere tra la conoscenza delle cose (che l'uomo conosce, come animali, piante, astri, o potrebbe conoscere, come demonii e simili enti estranaturali) e la conoscenza dell'uomo: differenza, che abbiamo fatto consistere in ciò, che l'uomo è soggetto, si pone necessariamente come tale, e le cose sono semplice oggetto suo, e però l'uomo è autocoscienza, che si realizza come coscienza delle cose. L'uomo per tal modo si colloca al centro, e tutto il resto rimane alla periferia.

5. *Unità del soggetto.*

Nè giova immaginare che altrettanto possa fare ciascuno degli altri esseri, che, facendosi a sua volta centro, ricacci l'uomo tra le cose da esso conosciute. Non tutto ciò che s' immagina, si può concepire. Quello che l'uomo, come soggetto, distingue da sè come altro da sè (e l'uomo non può distinguere altrimenti che come soggetto) pel solo fatto che lo respinge da sè, lo spoglia d'ogni possibile carattere di soggettività. Noi amiamo, di necessità, il prossimo nostro; e se qualcuno non amiamo, egli è che

non lo consideriamo precisamente come nostro prossimo. E amare non è già respingere da sè, ma inchiudere in sè, non considerar l'altro come estraneo, bensì come parte di noi, anzi noi stessi! E se considerare è conoscere, e conoscere è quell'atto di autocoscienza onde si ha coscienza di qualche cosa, non si può già cominciare a considerar comunque checchessia senza farne un momento della nostra autocoscienza, e il nostro Io stesso.

6. *Quale è l'uomo che è soggetto.*

Conseguenza di queste riflessioni è che, se noi parliamo di altri esseri che non siam noi, lo facciamo in virtù di quell'analisi, che dentro l'atto del conoscere distingue dal soggetto l'oggetto, costituendo così nel nostro pensiero cotesti esseri come *oggetti*, e non *soggetti*. Non già che sia soggetto l'uomo solo, come essere privilegiato tra tutti gli esseri che pensiamo comporre l'universo; perchè l'uomo stesso che diciamo soggetto, non è un essere di questi, sì quel soggetto che è l'atto onde tutti gli esseri sono nel mondo che noi pensiamo. E non pure perciò non è uomo-soggetto l'uomo che è, in generale, quella certa specie zoologica, che s' incontra nel seno della natura e che è studiato dall'antropologia; ma uomo-soggetto non sono i singoli uomini particolari, in quanto ci stanno innanzi singoli e particolari. Il concetto di uomo singolo e particolare ripugna per se stesso a quello di soggetto: ripugna — si noti bene — e se cotesto uomo singolo particolare è un altro da me, e se sono io stesso, innanzi a me stesso, in quanto limitato nella mia singolarità e particolarità. Ripugna, perchè il soggetto nella sua attualità è la negazione della particolarità, per cui ogni singolo si distingue dagli altri. La distinzione è analisi, che fissa gli elementi distinti. Ma l'analisi presuppone l'unità dell'atto, che è la soppressione della distinzione. Io posso bensì distinguere me dagli altri uomini, e ciascuno di questi dagli altri e

da me; ma questa distinzione è resa possibile dall'unità del mio soggetto che pensa a un tratto me e gli altri come distinti. Sicchè tutti gli altri e io stesso come uno dei tanti siamo *distinguibili* bensì *come oggetti del pensare*, non come soggetto.

7. *Universalità del soggetto.*

Ripugna, perchè il soggetto è soggetto universale: uno per tutti. Si può non conoscere e non pensare (esser soggetto); ma chi conosce, non può farlo se non come soggetto che ha valore assoluto ed è atto assoluto. L'apparenza del contrario nasce da un equivoco, ove s'intenda l'universalità non come un valore, ma come un fatto. Pare infatti che soltanto nei gradi eminenti dello sviluppo dello spirito le produzioni di questo sian tali da valere per tutti: ma è pur facile osservare che le grandi verità, le grandi opere d'arte, gli atti eroici riscuotono l'universale approvazione e destano una pronta ammirazione, quasi spontanea e naturale reazione, e sono pertanto il prodotto non degli individui come tali con le loro particolari passioni e limitazioni, ma di quella attività universale che si agita e celebra negli animi di tutti, e trionfa dei secoli e delle distanze, perchè, più che umana, divina. Divinità o universalità che in coteste produzioni più cospicue dello spirito umano non consiste nel *fatto* del plauso e consenso universale che essi riscuotono; poichè questo fatto può anche mancare; e lungo tutto il medio evo tutti i maggiori spiriti colti desiderarono invano di leggere Omero, poichè ignoravano il greco, e i secoli trascorrevano senza che in fatto quella divina poesia potesse esser gustata; ma non perciò veniva essa a mancare. E statue antiche di meravigliosa bellezza sono state millennii seppellite e sottratte agli sguardi dell'uomo; e talune infrante furono per sempre perdute. Non perciò, ripeto, il loro *valore* venne a scemare o distruggersi: consistendo il valore in un pregio

intrinseco dell'opera spirituale, che nel fatto può essere anche ignorato o disconosciuto, ma che chi guardi, da dentro, quell'opera spirituale (posto, s' intende, che ne abbia modo) non vede come si possa disconoscere. Il valore, cioè, dipende da un giudizio, e non da un fatto. E questo giudizio, espresso ordinariamente in formole come queste: « ciò è vero », « ciò è bello », « ciò è buono » e simili, è un giudizio, espresso o no, implicito in ogni atto spirituale. Vi è implicito perchè alla coscienza è inerente, sempre, come fu detto, l'autocoscienza, e nella cosa, che l'uomo pensa, si rappresenta, conosce, ecc., ei ritrova sempre se stesso. E l'approvazione in che altro consiste se non nel ritrovarsi nell'affermazione di qualche cosa, e la riprovazione nel ritrovarsi nella negazione?

8. *Carattere ideale dell'universalità.*

Ove s' intenda esattamente il valore degli atti spirituali compiuti dal soggetto umano, è facile accorgersi che, come all'universalità del genio non occorre il suffragio effettivo di tutti o della maggioranza, così, d'altra parte, non c' è atto umile o difettivo di qualsiasi condizione del soggetto, che non sia dotato della *sua* universalità: dell' universalità propria di quella condizione del soggetto.

Chi invero compie quell'atto e chi l' intenda rimettendosi nella condizione spirituale dell'attore, non può non ritrovarsi dentro di esso; non può, nel compierlo o nell' intenderlo, pensare che si possa o si potesse fare diversamente. E da questo aspetto tutto è universale, eterno, divino. Noi sogliamo dire comunemente che « un'azione s' intende, o si spiega, ma non si giustifica »; e così dicendo intendiamo, che quell'azione ha pure il suo valore, benchè non sia il valore dell'azione che avrebbe compiuta uno spirito superiore. E così è: ci sono condizioni inferiori e superiori, gradi diversi di uno stesso spirito, attraverso

i quali si svolge e sale sempre il soggetto umano eternamente soddisfatto (di quel che fa) ed eternamente insoddisfátto (di quel che ha fatto). In questa scala, in questo progressivo svolgimento è la sua stessa vita; appunto perciò in ogni grado c'è la sua vita, ma non tutta la sua vita.

Capitolo IV

L'ANALISI DELLA AUTOCOSCIENZA

1. Necessità del soggetto.

L'universalità assoluta del soggetto non consente dunque di pensare se non un soggetto vivente in uno sviluppo progressivo. E alla domanda se solo l'uomo sia soggetto, determinato il vero concetto di questo soggetto, non si può rispondere se non che questo nome di « soggetto » non ha plurale; e che si potrà forse discutere piuttosto se lo stesso uomo sia degno di tale altissimo appellativo. Ma il dubbio che in questo senso potrebbe sorgere in chi credesse che nulla di eterno possa, fuor di metafora, appartenere ad essere mortale che è ma non fu e non sarà, come l'uomo, dovrebbe esser dissipato anch'esso da una matura e pacata riflessione sulle cose dette. Si potrà discutere se chi muova cotal dubbio sia o no da chiamar uomo; ed è probabile che a lui e ad altri la discussione sia per parere oziosa. Ma è indiscutibile che, se egli dubita, pensa; ed esser soggetto significa appunto dubitare, e in generale pensare. Non solo siamo soggetto, ma soggetto siamo necessariamente; e ogni nostro dubbio è non solo affermazione teorica (e bisognosa come tale di dimostrazione), ma pratica (e quindi prova a se stessa) della nostra assoluta soggettività.

2. Anima e corpo.

Meglio dunque passare all'altra questione: se l'uomo sia soltanto soggetto; questione che è parsa sempre una grossa

questione; e che, posta come per lo più è stata posta, ha fatto nascere alcuni dei più forti enigmi, intorno ai quali indarno s'è travagliata presso tutti i popoli e in tutti i tempi la mente umana. Un'osservazione apparentemente incontestabile è lì pronta ad assicurare ogni più modesto pensatore, che l'uomo ha in sè principii diversi, quale che sia il rapporto onde poi sono tra loro organati questi principii: egli occupa uno spazio tra i corpi della natura, ha un peso, è impenetrabile, consta di parti, ecc., è insomma un corpo. Egli, per altro, non è un corpo morto e inerte; ha un movimento interno in questo corpo, come le piante, e una serie di movimenti esterni, e però di relazione con gli altri corpi, come gli animali. Inoltre, come gli animali, ha un senso di tutte le modificazioni del suo corpo; ed è dunque corpo, ma con qualche cosa di più che un semplice corpo semovente. E con quest'altro principio non pure sente le attuali modificazioni; ma, dopo averle sentite, ne conserva il senso e vi esercita su un lavorio tutto suo, che non ha nulla che fare con i movimenti spaziali dei corpi, anzi, prescinde dallo spazio e sarebbe inintelligibile nello spazio; e crea un suo mondo. Quest'altro principio, così radicalmente diverso dal corpo onde l'uomo partecipa alla vita della natura, si chiami come si voglia, anima, psiche, spirito, mente, o altrimenti, solleva l'uomo al di sopra della natura, e gliene rende infatti possibile il dominio, costituendo la sfera superiore dello spirito.

3. *Distinzioni psichiche.*

L'opera dell'analisi non si arresta, per altro, a questa maggiore distinzione d'anima e corpo. E come nel corpo distingue una semplice materia veicolo di movimento (e quindi puro meccanismo), una materia investita di proprietà chimiche corrispondenti alla sua differenziazione qualitativa, e una materia che è organizzata nella sua costituzione qualitativa e ne' suoi movimenti in certe forme

e funzioni, dal cui consenso risulta la vita generale dell'organismo; e come può fare mille e mille altre distinzioni nel seno di queste; così l'analisi illustra il concetto della psiche con molte altre distinzioni, grosse e sottili. Grosse come quelle di Platone, che supponeva tre anime (intellettiva, irascibile e appetitiva), e di Aristotele, che ne faceva tre parti di un'anima sola, corrispondenti alle funzioni specificamente vegetative, animali ed umane che nell'uomo si assommano con le varie determinazioni delle une e delle altre: donde il concetto delle potenze, poi dette *facoltà* dell'anima (senso, immaginazione, memoria, intelletto), cresciute di numero sempre più, fino al cadere, si può dire, del sec. XVIII. O sottili, come quelle di chi, pur facendo dell'anima un solo atto o processo di sviluppo, di questo sviluppo non fece la stessa storia dello spirito umano, ma costruì una serie di gradi tipici, attraverso i quali passerebbe ogni anima individuale o l'anima in generale, dando perciò luogo a uno svolgimento storico complicato di svolgimenti subordinati, o stratificato in epoche contraddistinte dal prevalere dell'uno o dell'altro grado psichico: onde, comunque, la vita umana rimase distribuita e spartita in più mondi distinti: come quello della fantasia o dell' immaginazione, proprio dei poeti, e dei fanciulli; e quello dell' intelletto o ragione proprio degli scienziati e dei filosofi, e dell'età provetta; e quello della teoria, in cui si chiuderebbero gli uomini speculativi; e quello della pratica, in cui lavorerebbero gli uomini di azione. Tutte distinzioni ricavate da un' intuizione dell'anima analiticamente considerata, e quindi astrattamente concepita.

4. *Atto, e non fatto psichico.*

Richiameremo nei seguenti capitoli brevemente alcune di queste distinzioni più tipiche e più vulgate: a schiarimento delle quali ci sia lecito solo premettere un'avvertenza, che troppo spesso si tace, ancorchè tuttavia non

si possa non sottintendere. Ed è questa: che ogni fatto psichico esiste non propriamente come *fatto* (qualcosa di già compiuto, precostituito), ma come *atto*. Niente accade nell'animo nostro, e niente c' è, se non per opera nostra. Siamo sempre noi a sentire quel che sentiamo, ad amare quel che amiamo, ecc. Nella coscienza, con cui sappiamo qualche cosa, c' è sempre l'autocoscienza, per cui si sa pure che siamo noi a sapere quella tal cosa. E pertanto ogni fatto psichico, in quanto atto, non è se non una certa determinazione di quell'atto permanente che è l' Io.

CAPITOLO V

LA SENSAZIONE
LA CLASSIFICAZIONE DELLE SENSAZIONI
E LO SPAZIO

1. La sensazione.

Sensazione è l'atto psichico assolutamente immediato, chiamato perciò comunemente fatto *elementare*. Dalla sensazione l'anima procede ad operazioni ulteriori; e senza nessuna sensazione ogni suo processo è impossibile; nè c' è memoria, che si possa concepire, nè immaginazione, nè conoscenza, nè azione. Nella sensazione è la base di tutto; e analizzando ogni fatto psichico, per complesso che sia, si giunge ad un termine, che è appunto la sensazione, oltre al quale non si può retrocedere senza vedersi scomparire d' innanzi ogni elemento di psichicità.

2. *Sensazioni* esterne *ed* interne.

Si è creduto poter classificare tutte le sensazioni; e s' è cominciato a dividerle in *esterne* ed *interne*, prendendo per punto di riferimento il corpo del senziente, dentro al quale o fuori del quale può essere l'origine prima del fatto sensitivo. Esempio delle esterne: la sensazione di vista; esempio delle interne: la fame. Ma già questa prima divisione mette in luce l'artificiosità o empiricità del criterio assunto e la via pericolosa su cui si è avviata ab antico la psicologia con queste divisioni. È buona regola infatti

d'ogni divisione o classificazione, che il criterio di essa, o come i logici dicono il fondamento della divisione, sia desunto dal seno stesso del concetto che si vuol dividere. Le sensazioni, se si vogliono classificare, si devono classificare in quanto sensazioni. Ora una sensazione, in quanto tale, non è nè esterna nè interna, perchè l' internità o esternità può competere soltanto a qualche cosa che sia o abbia luogo nello spazio; e il fatto psichico è la negazione d'ogni spazialità.

3. Critica della distinzione tra esterno ed interno, e spazio.

Infatti non la sensazione propriamente è esterna o interna; bensì lo *stimolo* corrispondente, che ora è, per es., certa contrazione dei muscoli dello stomaco, ora certa superficie che pel suo comportarsi rispetto ai raggi luminosi apparisce, poniamo, verde. La contrazione di quei muscoli è dentro al corpo, quella superficie è o può essere fuori del corpo. La sensazione bensì si *localizza*, ossia vien riferita, o meglio si riferisce da sè al luogo, in cui è lo stimolo suo. E sentiamo la fame nello stomaco, come vediamo il verde in quella tale superficie. Ma questa localizzazione, si badi, ha luogo in uno spazio che non ha niente che fare con quello, in cui volgarmente vediamo collocato il corpo nostro e gli altri corpi circostanti. Lo *spazio in cui si localizzano le sensazioni* (che è poi il solo spazio di cui si possa parlare) *non contiene l'anima, bensì è contenuto nell'anima.* Non è lo spazio fisico, ma lo spazio psichico: quello spazio che ognuno di noi intuisce come trama in cui s' intessono tutte le forme del suo mondo sensibile. Chi non si sottrae all' illusione che l'anima (come altre volte fu fantasticato anche da insigni filosofi) sia qualcosa annidato dentro al corpo (nel cervello, come oggi si suol dire), così come il corpo è in una stanza, e questa in una città, e questa in una regione, e nella terra, e nel

sistema solare, e via discorrendo o immaginando, non isperi d' intender mai nulla delle più semplici ed ovvie verità intorno alla natura umana. Chi vi rifletta con un po' d'attenzione, è condotto necessariamente a vedere questa luminosa verità, che gli sta innanzi manifestissimamente: che cioè corpo suo e stanza e città e regione e terra e sistema solare e tutto ciò che può a poco a poco aggiungervi e, tornando da capo, la sua anima stessa, quando ei se l'immagina come qualcosa che occupi pure un suo posto, tutto è pensato da lui (in quanto egli è per davvero anima): pensato così come gli apparisce distribuito per gl'immensurabili spazi dell'universo: da lui, dentro di sè, anche chiudendo gli occhi. E dunque, veramente lo spazio è suo, non egli dello spazio.

Ora, se questo è lo spazio, in cui si localizzano le sensezioni, corpo nostro e corpi non nostri sono tutti interni a noi e tutti esterni; interni, in quanto sono nello spazio da noi intuito; esterni, in quanto questo spazio è intuito da noi e si distingue da noi che lo intuiamo; e la loro collocazione spaziale non può dar luogo a differenza di sensazioni, perchè già essa stessa è indifferente.

4. *Irrelatività della sensazione.*

Ma come? si dirà, non distingueremo noi il corpo nostro da quello che non è nostro? — Lo distingueremo bensì, come si vedrà appresso; ma non mediante la mera sensazione che si dica ora esterna, ora interna; la quale, come atto immediato dell' Io, non è che se stessa: avvertimento di un certo modo di essere, senza relazione ad altro. Vedo il verde; idealmente, potrei pensare di restare a vederlo senza veder altro, nè, in generale, sentir altro, con cui mettere in relazione quel verde. La sensazione, come tale, è chiusa in sè, irrelativa, e non ha bisogno d'altro.

5. *Materialismo di ogni classificazione delle sensazioni.*

Di qui subito si scorge qual fondamento abbia ulteriormente la classificazione delle sensazioni interne (*organiche, muscolari, cinestetiche*) e quella, già appresa da ognuno di noi insieme con l'abbiccì, dei cinque sensi (vista, udito, odorato, gusto e tatto, dove poi converrebbe meglio distinguere ancora tra sensazioni propriamente tattili e sensazioni termiche, aventi anch'esse nella pelle il loro *sensorio*). Tra occhio e orecchio c' è bensì gran differenza; ma tra la sensazione visiva e la uditiva, in quanto ciascuna di esse è sensazione, non è dato trovare differenza di sorta.

Si è detto che la *forma* bensì è identica nelle varie sensazioni, non il *contenuto*, altra essendo una sensazione di *colore*, altra una sensazione di *suono*. Il che è fuori discussione; ma com' è fuori di discussione che altra è una sensazione di rosso, altra una sensazione di verde; anzi, altra una sensazione di un dato rosso, altra una nuova sensazione, non dico di un rosso più o meno vivo del primo, ma di quel medesimo. Cioè: le sensazioni dei sensi diversi sono diverse nè più nè meno che le sensazioni di uno stesso senso: e quel non so che d' indefinibile, che pare costituisca l' intrinseca affinità di tutte le sensazioni appartenenti a un senso, è il comune riferimento che ne facciamo, non nell' immediata sensazione, ma più tardi, al comune sensorio. Ogni classificazione delle sensazioni pecca di un' inconscia tendenza materialistica, che induce ad attribuire alla natura propria della sensazione qualcosa che non appartiene ad essa, bensì a quel mondo materiale, che noi per essa cominciamo a costituire di contro a noi, nello spazio, che è pur sempre nostro.

6. *Forma e contenuto della sensazione.*

Nè in verità meglio fondata è l'accennata distinzione di *forma* e *contenuto* della sensazione. Si dice: sentendo, sento

qualche cosa. Altro è il sentire, altro il sentito; il sentire è sempre quello, il sentito varia all' infinito.

Così si stacca quel che è unito, anzi si fa due termini di un termine solo. Il sentire non si può concepire come una tenaglia aperta, che, chiusa che sia, afferrerà or questo or quell'oggetto. Dicemmo che la sensazione è atto dell' Io, l' Io stesso nella sua immediatezza. Ora come non c' è un Io puro e un Io empirico, una mera autocoscienza e una mera coscienza, così non c' è neppure, idealmente, il mero sentire e il mero sentito o sensibile. La sensazione è una data sensazione, sentire un certo sentito. Non c' è il vedere in generale, ma si vede questo verde, si vede questo giallo, questo bianco e così via: e quello che astrattamente distinguiamo dal vedere, che è l'atto psichico, è siffattamente una cosa sola con l'atto stesso, che quel *verde*, quel *giallo*, quel *bianco* non sono se non, a volta a volta, l'espressione della singolarità della sensazione, quasi la determinazione necessaria del *vedere*. Le parole considerate nella loro fallace distinzione materiale ci traggono facilmente in inganno; ma bisogna riflettere che noi non sentiamo se non in un modo determinato, che è perciò in ogni singolo caso la natura speciale del nostro sentire.

7. *Significato legittimo della distinzione.*

Noi sentiamo noi stessi in un certo stato, sempre; ma noi che sentiamo e noi che siamo sentiti siamo nel sentire un medesimo noi, la cui natura attuale è appunto questa: sentire, e propriamente, quel sentire. Un sentire cioè sempre nuovo, perchè noi attraverso la coscienza ci veniamo facendo sempre diversi, come il bimbo che, pur rimanendo sempre lui, vien crescendo, crescendo, e si muta sotto i nostri occhi ininterrottamente, e va e va, senza tornare mai indietro. Così è della sensazione: quando noi non facessimo altro che sentire, una volta vissuta una sensazione, per ciò stesso verremmo ad essere diversi da quel che

eravamo prima; e ogni sensazione ulteriore non potrebbe essere la ripetizione della prima, poichè non sarebbe se non un momento della vita dello spirito, che si vien facendo sempre più diverso, sempre più adulto, un soggetto sempre nuovo, che nulla può ripetere, perchè esso non si può ripetere.

Un solo significato legittimo può avere la distinzione di forma e contenuto del sentire: se per forma s' intende il sentire in astratto, e per contenuto quella determinazione per cui il sentire è un concreto sentire.

Capitolo VI

IL PIACERE E IL DOLORE

1. *Sentimento.*

Tono o *colorito* della sensazione chiamano i psicologi quella special risonanza interiore, affatto soggettiva, che ogni sensazione col suo accadere desterebbe nella psiche: risonanza varia secondo il vario rapporto possibile di convenienza o ripugnanza tra la sensazione e la psiche; ed è quel che tutti sogliamo dire *piacere* o *dolore* arrecato da una sensazione. Una medesima sensazione, si dice molto impropriamente, riesce in vario modo piacevole o dolorosa secondo lo stato soggettivo di chi la prova (quasi una sensazione provata da diversi individui, o da uno stesso individuo in momenti diversi, fosse una sensazione sola). Il tono della sensazione dicesi *sentimento* (di cui i psicologi tedeschi del Settecento cominciarono a fare una categoria a sè di fatti psichici, come oggi comunemente vien considerata, accanto alla sensazione o rappresentazione, e alla volontà): sentimento, che prende nome di affetto, emozione, passione, secondo la sua intensità e la forza del vincolo ond' è legato alla sensazione o idea che lo suscita.

2. *Critica della questione intorno alla natura negativa del piacere.*

Bisognerebbe in primo luogo chiarire che cosa è nella psiche, che per l' intervento di una sensazione genera piacere o dolore: dire «lo stato in cui quella si trova» è dir

lo stesso che nulla. Che s' intende per tale stato? Ed è poi uno stato o una tendenza? quel che c' è nella psiche, o quel che manca? quel che la psiche è, o quel che non è? — Questione antichissima in psicologia (ma insolubile nei termini, in cui vien posta dai psicologi): formulata ordinariamente come questione della natura positiva o negativa del piacere. Il piacere sarà negativo, se la sensazione piacevole verrà a liberare da un dolore, o a soddisfare un bisogno, a dare all'anima quel che le mancava. Positivo, se cotesta sensazione giunge inattesa, non richiesta, ad arricchire senza un' intrinseca necessità l'anima stessa. Nel primo caso il tono fondamentale e originario sarebbe il dolore; nel secondo, il piacere. Questione insolubile, ho detto, perchè assurda. Presuppone un'anima anteriore alla sensazione (una data anima anteriore a una data sensazione). Ma quest'anima anteriore alla sensazione è quella pensata come tale per astrazione dopo avvenuta la sensazione [1]; anima dunque realmente posteriore anzi che anteriore, e anteriore solo in quanto non più attualmente anima (= Io, soggetto), ma ciò che si pensa come anima (= oggetto). Ora quest'anima non può sentire (perchè solo il soggetto sente), e non può sentir quindi nemmeno nè il dolore nè piacere.

3. *La sensazione come piacere.*

Il vero è che, non essendo possibile staccare l' Io dalla coscienza (in questo caso, dalla sensazione) perchè l' Io è l' Io di quella coscienza (di quella sensazione), non c' è soluzione di continuità tra psiche e una certa sua sensazione, e che questa non viene ad inserirsi in quella, ma è la vita stessa di quella nella sua determinatezza. Di guisa che, se si considera la psiche senziente una sensazione (espressione faticosa, che potrebbe mutarsi in que-

[1] Cfr. il cap. II.

st'altra tanto più esatta quanto più facile: « se si considera la psiche come una sensazione »), è chiaro che la relazione tra la prima e la seconda non può essere che una: relazione di accordo non di un'attività con un'altra, ma con se stessa, nell'unità dell' Io come atto. Prima non c' è nè un Io soddisfatto, nè un Io in difetto: l' Io è lì; e lì è in quanto vi si mette da sè; e mettendovisi, è se stesso, quale si realizza. Il tono c' è, ma un tono che non è, come si vuol credere, indifferentemente o piacere o dolore. È piacere; e non quel piacere che ha di contro a sè il dolore, ma il piacere che lo ha dentro.

4. Immanenza del piacere.

Spieghiamoci. Il dolore è difetto, negazione, qualche cosa che non c' è laddove sarebbe bene ci fosse. Tutti diciamo di soffrire quando un desiderio nostro rimanga insoddisfatto, o quando ci venga meno qualche cosa, che era parte essenziale del nostro mondo, e quasi un organo del nostro essere. Il piacere, invece, è l'appagamento del nostro bisogno, il ritrovare intero e senza lacune il nostro mondo, il vivere la nostra vita. Ebbene, quando noi ci mettiamo innanzi, tutta su un piano, la nostra vita, noi non possiamo non vederla come una mescolanza o un'alternativa di piaceri e di dolori, poichè non tutti i nostri desiderii sono appagati, e tutto quello a cui via via veniamo legando la nostra esistenza fugge troppo più rapidamente talvolta del nostro amore, o troppo più lentamen e, ora lasciandoci con le braccia vuote, ora con l'anima piena di tedio. E figgendo insieme lo sguardo nel futuro ci vediamo noi morti; ci vediamo quasi con quegli occhi con cui ci potran guardare i superstiti, e inorridiamo esterrefatti dal pensiero anticipato del nostro non-essere, mentre siamo. Ma è questa la nostra vita reale? questa vita, che nell' istante del presente raccoglie passato e futuro in un sol panorama? Ed è questo l'esser nostro?

questo essere della vita raccolta nella malinconia della memoria o precorsa dalla vaga immaginazione d'un futuro fantastico? O non è piuttosto vero che in quell' istante che ricordiamo e immaginiamo, e ci facciamo spettatori commossi della somma della nostra vita, tutta la nostra vita effettiva, presente, passata e futura, è contratta in quel comporre insieme e guardare il nostro panorama? Qual' è la realtà vera e attuale, il «fato che al gener nostro non donò che il morire», o la divina poesia che l'afferma nell'anima umana? E qual è il Leopardi reale, quello che s'acqueta a cotesto fato, quasi schiacciato, e dispera l'ultima volta, o quello, che al di sopra del fato e guardando al povero Leopardi dolente lo persuade con altissimi accenti all'estrema rassegnazione (*T'acqueta omai!*)? Il Leopardi uomo, il cui dolore sentiamo attraverso la sua poesia, o il Leopardi poeta, *felice* cantore della propria anima?

5. *Inafferrabilità del dolore.*

Questo è il punto: il dolore c'è, di sicuro, nel mondo: ma verrebbe quasi voglia di dire a dispetto del pessimista: — Peccato che ce n'accorgiamo troppo tardi! — Acciuffarlo, per così dire, pei capelli e guardarlo faccia a faccia, questo ci è impossibile. Ce lo possiamo trar dietro a quel modo che Orfeo si traeva la sua Euridice dall' inferno; ma appena ci rivolgiamo a rimirarlo, esso, novella Euridice, svanisce lasciandoci appunto come Orfeo *prensantem nequiquam umbras*, a brancicar nel vuoto. Fortuna che il caso è proprio il rovescio di quello d'Orfeo! Giacchè dire sensazione è dire piacere, essendo che il piacere è appunto — come il suo analogo, il valore — la presenza dell'autocoscienza nella coscienza, e della psiche nella sensazione, o altrimenti, la sensazione, la vita della psiche. Il dolore non può aver quindi posto nell'attualità psichica, o nell'atto psichico considerato nella sua soggettività, ossia nella sua essenza. Esso ha posto invece nell'altro dal sog-

getto; io infatti non posso soffrire senza accorgermene. E accorgendomene, non sono io che soffro, perchè io invece son quegli che si accorge di soffrire: e tra il soffrire e l'accorgersi di soffrire c' è questa differenza, che non è poca: che nel soffrire questo soffrire dovrebbe esser l'atto stesso, la vita stessa dell' Io (espressione assurda, perchè soffrire è esser passivi, e un « atto passivo » è come dire « luce buia »); nell'accorgersi di soffrire, invece, questo soffrire non è più l'atto dell' Io, non è più l' Io attuale: è tutt'al più quello che l' Io era prima; cioè quello che ora pare che fosse prima, in quanto ora s'accorge di soffrire.

6. *La catarsi immanente.*

Verità che può parere astrusa, ma è sulla bocca di tutti, quando, per consolare gli afflitti, li invitano a sfogare e versare la piena del loro dolore, certi che parlando, del pari che cantando, il « duol si disacerba », come disse il poeta. E si disacerba, perchè allora non lo subiamo più, bensì lo contempliamo, e, fattici contemplatori, dominiamo il dolore come l'artista governa a suo talento la materia da cui ricava la sua statua, e, nel suo atto creativo, trionfa sovrano sul mondo che è suo. Di qui la profonda teoria aristotelica della catarsi tragica, ossia della purificazione degli affetti che opera la tragedia, dal cui terrore resta oppresso lo spirito poco intelligente.

Vero è che questa verità è sulla bocca di tutti senza la sua forma rigorosa. Perchè, di qua di questo processo catartico, si vede comunemente il *dolore muto* dell'anima che non trova la via nè delle parole, nè delle lagrime; che è un dimezzamento inconsapevole di quella verità; perchè il dolore non è mai *assolutamente* muto. Un dolore muto del tutto sarebbe un dolore di cui non s'accorgerebbe nemmeno l'addolorato! Il quale può non parlare, e restare a rimuginare dentro di sè l'oscura idea della sua maligna fortuna, ed essere incapace di chiarirla, analiz-

zarla, intenderla pienamente; ma il più tenue barlume di coscienza che ne abbia è già atto concreto di autocoscienza, e quindi già attività e liberazione. Nè può dirsi che la coscienza sia in ragione inversa del dolore: quasi questo fosse un macigno che ci gravasse addosso, e da cui ci si venisse poi liberando a poco per volta. Anzi è il caso di ripetere, adattando il detto al nostro proposito, che chi accresce sapienza, accresce dolore. Il dolore cresce *innanzi* a noi quanto più vi pensiamo e lo scrutiamo. Dapprima una forte sventura ci colpisce sì da istupidirci; ma ogni giorno che passa, essa ci apparisce sempre maggiore; più la guardiamo e più la sentiamo, come se frugassimo con le dita dentro una piaga. E quando il dolore è massimo, allora è segno che l'abbiamo nutrito abbastanza del nostro sangue; e stiamo per sgravarcene; e presto sarà tagliato il cordone ombelicale, onde era avvinto a noi.

7. *La realtà del dolore.*

Questa la legge dello spirito: non dolore, che non sia accolto e purificato nella vita spirituale, che è piacere: nel suo atto immediato, sensazione. Ma nè anche piacere, puro piacere, che non accolga in sè, purificandolo, il dolore. Onde la sensazione (e così ogni più elevata forma dell'attività psichica, in cui la sensazione possa apparirci), guardata da una faccia, è sempre piacere; ma, guardata dall'altra, è pur sempre dolore. E guai se non fosse così! Guai se nella vita non ci fosse che l'insipido piacere di una Arcadia tranquilla, serena, sicura, deserta. La sensazione (e in generale, l'atto psichico) non è stato, nè cosa, nè qualità o altro che si rappresenti già determinato; essa, l'abbiamo ripetutamente avvertito, è lavoro, realizzazione di sè, o come può dirsi con parola greca: *autoctisi*: un farsi. Ora nel concetto del farsi, chi ponga mente, sono impliciti due concetti che nella loro reciproca attinenza, han dato

molto filo da torcere ai filosofi: voglio dire l'essere, e il non-essere. Chè se io mi fo dotto, nell'atto del farmi, in qualunque momento che l'atto stesso si consideri, non posso dire nè di essere dotto, nè di non essere. Se fossi, non mi farei, non diverrei; questo è evidente; ma se non fossi, non diverrei neppure: perchè non essendo mai, non avverrebbe mai in me ombra di quella trasformazione, in cui il divenire, se accade, deve consistere. Dunque, si fa ciò che è e non è; ed è, non essendo; e non è, essendo. Sicchè la sensazione, se si fa, non può concepirsi se non come unità di sè e del suo contrario: dev'essere e non essere sensazione. E se sensazione è piacere, essa dev'essere piacere e dolore. Ciò che pur sanno tutti, i quali non ignorano che la vera gioia è frutto di vittoria riportata dopo la lotta, meta raggiunta dopo essere stata agognata, palma aspramente contesa dagli avversari: è insomma trionfo, che presuppone la guerra, la fatica, il dolore.

8. Ottimismo concreto.

Tutt' è che il farsi, il divenire, il processo della psiche, e quindi del mondo, si prenda pel suo verso. Piacere e dolore non vi sono commisti, alternandosi, nè dal piacere si passa al dolore; ma da questo a quello, e nel senso che s' è detto: che cioè il dolore sia un elemento già incluso e risolto nel piacere, come l'amaro che è ingrediente di un dolce; la sensazione, facendosi, non va dall'essere al non essere, ma dal non essere all'essere. E tanto meno può concepirsi come un po' sensazione e un po' non-sensazione. Essa è sensazione che si fa tale cessando di essere non-sensazione. La quale pertanto solo come momento ideale rimane a base della sensazione positiva, già bella e sorta, posta che sia la base. Poichè questa base, in realtà, se la pone essa da se medesima col suo sorgere.

9. *Negatività del dolore.*

Dopo queste dilucidazioni possiamo intendere che sia piacere, che sia dolore, e che sentimento in genere. *Il piacere non è un attributo della sensazione, ma la sensazione stessa* (come l'atto spirituale in genere). *Il dolore è la negazione della sensazione.* E il sentimento, quando ne parliamo esprimendo qualcosa di vivo dell'anima nostra, non significa se non la vita vissuta e l'attualità del nostro sentire; e insomma non quello che è oggetto dei nostri pensieri, ma noi stessi e le sensazioni che sono l'esser nostro immediato. Questo almeno è il sentimento che è piacere; poichè ben diverso è il significato della parola, quando il sentimento di cui si parla sia il dolore; che non è nulla più di un'astrazione, ove non s' intenda come momento reale bensì, ma già superato della nostra attualità psichica.

Capitolo VII

LA PERCEZIONE, L'INCONSCIENTE E LA MISURA DEI FATTI PSICHICI

1. La percezione.

La percezione si suol distinguere dalla sensazione come l'avvertimento di questa. Il che è facile a immaginare, quando della sensazione si fa uno stato, una qualità, una modificazione psichica, o un momento della vita vissuta dalla psiche (*Erlebniss*, come dicono i tedeschi): mera passività, o fatto bruto, di cui resterebbe poi ad acquistar coscienza mediante la percezione. Qualcosa mi sta innanzi agli occhi, e io non me n'avvedo, sebbene debba pure vederlo; una voce mi giunge all'orecchio, e io, distratto, non la raccolgo: sono o paiono casi in cui non manca la sensazione, ma non c' è tuttavia la percezione.

2. L' inconscio.

Da tale distinzione di sensazione e percezione prende le mosse quella di *conscio* e *inconscio psichico*, la quale ha dato luogo a tutta una ricca mitologia psicologica e metafisica; onde l'anima, sdoppiatasi in quella che si svela alla luce della coscienza e in quell'altra che rimane celata nella penombra (subconscio), o sottratta del tutto alla sfera del nostro conoscere nel fitto e impenetrabile buio dell' inconscio, sfuggendo per questa parte a ogni positivo metodo d' indagine scientifica, si presta a farsi ricettacolo degli attributi più meravigliosi, quali può escogi-

tarli la più sbrigliata immaginazione. Non è questo il luogo di insistere su una questione che in realtà c' interessa assai poco, per non dir nulla, per la semplice ragione che questa presunta psiche inconscia, per mirabile che sia, *non ci appartiene*, in quanto inconscia, e però non è psiche. La psiche, di cui parliamo e di cui vogliamo procurarci una cognizione fondata, non è per noi [1] se non atto, e quell'atto che appunto siam noi, cioè autocoscienza, che in sè implica la coscienza. Quello che è psichico non è per noi oggetto di pensiero, ma soggetto; è nostro, in noi, noi stesso. Ora l' inconsciente o, come dicono anche, il subliminale, ci può stare innanzi (se non ci stesse neppure innanzi, non ne potremmo neanche parlare) come oggetto, e però come radicalmente opposto a quello che è essenzialmente psichico: come il corpo nostro, e gli altri corpi, e ciò che diciamo con una parola, *natura*. La scienza infatti del subliminale, anzi che delle scienze dello spirito, fa parte di quelle della natura: ma come una scienza spuria, che applica alla natura metodi improprii, com'erano una volta la magia e l'astrologia. Nè, detto che la psicologia dell' inconscio passa dal soggetto o spirito o psiche alla natura, s' è detto perciò che con essa si studii una natura di là dalla psiche, e dalla quale appunto la psiche, come noi l' intendiamo, germogli. Il soggetto, l'abbiamo visto, non ammette nulla di anteriore, dietro a sè, dove si possa assegnare un posticino a cotesto inconscio.

3. *Identità di sensazione e percezione.*

E torniamo pure alla percezione. Che non si possa pensare una sensazione realmente distinta dalla percezione è chiaro dalle cose dette. Se io sento, ci sono io a sentire; e « io » significa autocoscienza, e quindi coscienza, percezione. Ma si può pensare una distinzione ideale? È la

[1] Cfr. il cap. IV in fine.

percezione un' integrazione, sia pure originaria, della sensazione? C' è nella prima qualcosa in più della seconda? Nè anche a questa domanda si può rispondere affermativamente: poichè una tale distinzione attribuirebbe sempre all'atto psichico un momento, sia pure ideale, che non sarebbe atto; un essere o modo di essere, fondamento al processo psichico di consapevolezza di quell'essere o modo di essere: attribuzione assurda, perchè fuori dell'atto e prima del processo l'anima non è niente assolutamente.

4. Relatività dell'inconscio e della percezione.

Tuttavia, anche il concetto di percezione ha la sua legittimità: soltanto, questa non autorizza a contrapporre un atto psichico, che sia sensazione, ad un altro atto che sia percezione. È indubitabile che tutta la nostra vita psichica è un processo incessante di accorgimento sempre più profondo e di riflessione. È indubitabile che noi sentiamo e amiamo e operiamo e pensiamo e viviamo, in generale, la nostra vita spirituale, a volta a volta, prima in un modo irriflesso, e poi in un nuovo modo per cui ci facciamo spettatori della nostra vita anteriore. Il poeta nel momento della creazione è quasi dominato dall'estro, che lo trae anche nolente, e a cui egli s'abbandona; e il caso del poeta non è una singolarità: ognuno, sempre, obbedisce a certa ispirazione interna e, messo tutto l'animo proprio nel pensiero di quel che pensa o fa, non ha nè tempo nè modo di vedersi e riflettere. Fa, e poi riflette sul fatto. Che se riflette prima, è perchè anticipa con l' immaginazione il fatto, e contempla il suo fare ipotetico e mandato così innanzi alla riflessione. Prima la poesia, e poi la critica; prima la vita, e poi la filosofia. Così, almeno, pare. E nell'apparenza c' è un grano di verità, che s' intravvede appena si ponga mente che noi riflettiamo non pure sul fatto, ma sulla riflessione; se cioè quel determinato atto psichico che si può dire *a*, diventa mate-

ria di un altro determinato atto psichico detto *b* (in cui si ha coscienza di *a*), *b* a sua volta diventa materia di *c*; talchè non c'è un atto conscio e un atto inconscio (se pur non si voglia dire che non si sia mai consci, visto che la coscienza di un inconscio è inconscia rispetto alla coscienza superiore); ma, per dir così, ogni atto conscio è inconscio rispetto all'atto che ne è l'ulterior coscienza: e non c'è passaggio mai da inconscienza a coscienza, o da sensazione a percezione, bensì da coscienza a coscienza, da percezione a percezione, o da sensazione a sensazione. Purchè si badi ad avvertire che non c'è una sensazione prima e una dopo, se non quando noi ci mettiamo, come si fa ora, a pensarle; e le sensazioni allora non sono più atti, momenti vissuti nella nostra vita presente, ma idee di quegli atti o momenti. In realtà c'è la sensazione attuale e le passate come contenuto attuale di essa.

5. *Unità immoltiplicabile dell'Io attuale.*

Qui si apre per noi uno spiraglio nel problema dello sviluppo dello spirito. Conformemente a quello che si osservò di sopra intorno al rapporto della cosa con la conoscenza, e della coscienza con l'autocoscienza, e del dolore col piacere, qui è da avvertire che la sensazione sentita da un'altra sensazione e che si può dire *contenuto* di questa, la quale a sua volta può dirsi *forma* di essa, non è anteriore a quest'altra, nè veramente altra da essa. La sensazione-contenuto è dentro la sensazione-forma, risoluta e assorbita nell'attualità di questa. Posta la sensazione-forma, io dirò di sentire ora, o di avvertire quella sensazione, che già provavo senza avvedermene. In realtà la sensazione di prima era l'Io di prima in quella determinazione: Io che non si può sentire ora, perchè non esiste, e quel che esiste è l'Io nella nuova determinazione della sensazione che dicesi forma. E l'Io, come sensazione di se stesso (autocoscienza), sente sè ora come sente sè prima,

pur sentendosi diversamente. Di guisa che l'atto psichico è sempre nuovo e sempre creativo: non condizionato se non da se stesso. Una sensazione provata è la realizzazione di una natura determinata dell' Io: la quale, essendo un farsi continuo, continua a realizzarsi nell'atto suo che non può mai arrestarsi. E non si arresta; e non dà luogo a interruzioni che possano realmente farci dire a un dato momento della nostra esperienza psichica: — Ecco, io ho provato da quell' istante a quest'altro tante sensazioni. — Noi, dopo averle obiettivate e quindi materializzate, le dividiamo e le stacchiamo l'una dall'altra, le contiamo, o ne facciamo una moltitudine indefinita. Ma il vero è che, osservandoci dentro, non troviamo mai se non l'attualità dell' Io, unica, indivisibile, immoltiplicabile; e la molteplicità è sempre nell'oggetto che l' Io contrappone a sè. Anche qui si ripete quel che si notò del dolore: queste altre sensazioni (oltre quella attuale) ci sono, quando non sono sensazioni. Noi ne siamo pieni, le abbiamo sempre presenti (costituiscono infatti il nostro passato, che è poi il nostro essere); ma non ci accorgiamo che esse sono in noi, in quanto sono noi, e si riducono, come poste da esso, a quell'atto che presentemente noi siamo.

6. *Unità immoltiplicabile di ogni opera spirituale.*

Di che tutti mostriamo bene d'esser convinti quando affermiamo l'unità e simultaneità delle parti d'ogni opera spirituale, in cui tutto è legato insieme per guisa che non c' è punto in cui non converga e si aduni la luce del tutto: e così ogni verso, ogni parola, ogni accento della Divina Commedia ha il suo vero tono e la sua spirituale realtà nel contesto, nell' insieme, non di una terzina, nè di un canto solo, nè di una cantica, ma dell' intero poema; e nè pur, se ben si rifletta, del solo poema, ma dello spirito di Dante, tutto, quale ci è dato conoscerlo dentro e fuori

il poema, anzi nella storia a cui Dante appartiene: che è tutta, nella sua unità, il vero e proprio atto spirituale. Il che significa appunto ciò che veniamo dicendo: non essere il tempo, col molteplice che vi si spiega per entro, il contenente, bensì il contenuto dell'atto spirituale; e non potersi perciò misurare l'atto spirituale col tempo, ma esso misurare il tempo e ciò che esso pone nel tempo.

7. *L'equivoco della psicofisica.*

Questo è sufficiente a dimostrare l'equivoco in cui s'è avvolta negli ultimi tempi quella psicologia che è stata detta *psicofisica*; la quale, studiando la sensazione e in generale i processi psichici in correlazione costante coi fatti fisici che la psicologia empirica fa lor corrispondere, s'è argomentata di rendere indirettamente misurabile la sensazione. Ed è stato già più volte messo in chiaro che quello che propriamente gioverebbe a misurare (se fosse esatta puntualmente, come dovrebbe), la così detta legge di Weber, non è propriamente la serie delle sensazioni, ma quella sola degli stimoli, alla cui variazione non c'è modo di assegnare qual variazione quantitativa (d'*intensità*) di sensazione corrisponda.

Ormai qui è chiaro che quantità e psichicità sono termini ripugnanti; e che appena si quantifica la sensazione, essa è già sottratta dal centro attivo dell'Io, in cui è la realtà sua, e ricacciata su quella scena oggettiva la quale è sorretta appunto dal vigore di quel centro attivo, non quantificabile perchè egli è proprio il quantificatore. Una sensazione in due gradi d'intensità sono due sensazioni diverse.

8. *La pretesa misura del tempo psichico.*

La stessa osservazione vale per la misura del tempo psichico, in cui si affatica la psicologia sperimentale: la misura cioè del tempo interposto tra un certo fatto fisico,

stimolo di un fatto psichico, e l'accadere di questo, o viceversa; che può esser tema non ispregevole di ricerca fisiologica, ma si converte in un assurdo evidente appena si guardi al lume del criterio psicologico, per cui non si può concepire tempo e fatti nel tempo senza atto spirituale che si rappresenti quello e questi. Si osservi infatti che il tempo misurato dal psicologo sperimentale non è quello che egli si illude di misurare in rapporto al fatto psichico del soggetto dell'esperimento, ma quello appunto che pel suo atto psichico si spiega tra un termine e l'altro del suo contenuto sottoposto ad analisi. Chi reagisce allo stimolo e dovrebbe essere misurato, sente e non misura (perchè, data la semplice sensazione, non può paragonare questa con lo stimolo, che conosce soltanto attraverso la sensazione); e chi misura non reagisce, e non attua perciò la sensazione da misurare, bensì un atto psichico che è infatti misura, e non misurato.

Capitolo VIII

LE RAPPRESENTAZIONI ASTRATTE E L'ASSOCIAZIONE

1. L'esperienza tipica, o rappresentazione.

La sensazione non si supera nella percezione, che non è se non una sensazione più piena rispetto a una sensazione che ne fa parte. Non si supera nella misura, che contiene egualmente dentro di sè. Si supera nella rappresentazione?

Rappresentazione (o idea) dicesi da molti psicologi la sensazione considerata nella sua oggettività. Altro, per questi psicologi, è la sensazione del rosso, inserita in una determinata esperienza psichica, e tutta colorata sentimentalmente della soggettività in cui si attua; altro la rappresentazione del rosso in sè presa, separabile dal mio attuale sentire, e ripetentesi infatti identicamente in tante altre mie o altrui sensazioni. Le sensazioni tra loro paragonate – e il paragone avverrebbe già spontaneamente nella vita della psiche – dimostrano di possedere certi elementi comuni, nei quali coincidono perfettamente: e sono quegli elementi che in ogni sensazione ci rendiamo presenti, e ne sono la parte, per così dire, presentativa, e come tale capace di sottrarsi al flusso continuo del soggetto, fissarsi, e fornire il materiale di una *esperienza tipica* e costante. Le sensazioni, come tali, passano: le rappresentazioni restano. Senza rappresentazioni non si acquisterebbe una conoscenza duratura e universalmente valida, che è quella che costituisce da ultimo il sapere scientifico.

2. *L'esperienza storica, o memoria.*

Questa astrattezza della rappresentazione, questa sua indipendenza dal flusso del soggetto renderebbe, d'altra parte, concepibile un'altra importantissima funzione psicologica, che serve a costituire quella *esperienza storica*, che è il tesoro della cognizione: la funzione della *memoria*. La rappresentazione, invero, divisa che sia dal momento psicologico della sensazione attuale, si rende compatibile come con quel momento, col quale era unita e dal quale perciò si è potuta dividere, così con ogni altro momento psicologico. Non passa più con quel momento, ma resta. Resta, e si può riprodurre.

3. *La dottrina dell'associazione.*

Non è facile, di certo, concepire la conservazione e la riproduzione delle rappresentazioni. Ma i psicologi del secolo XVIII han creduto di rendere manifestamente intelligibile l'una cosa e l'altra con la famosa e ormai volgare dottrina dell'*associazione* delle rappresentazioni: con la quale si vuole che le rappresentazioni si conservino perchè associate tra loro in modo da formare, come dice David Hume, una *specie di unità*, per essere simili o contigue (nello spazio o nel tempo) o in rapporto di causa ed effetto o per altri legami di questo genere, che agli associazionisti appaiono legami di fatto. Ed è incontestabile che quelle sole cose noi ci ricordiamo, che non sieno rimaste slegate nell'animo nostro. Come è del pari provato dalla esperienza più palese che in virtù di tali legami, onde ci appaion legate le nostre rappresentazioni, avviene quel perpetuo risvegliarsi in noi di un passato, che non è più nostra immediata esperienza. Di una persona cara morta l'immagine ci risorge davanti negli atteggiamenti che più ci colpirono, quando essa era con noi, con le parole che era usa a dirci, nell'insieme dei

particolari che s'accompagnavano con lei, vedendone un ritratto (associazione per somiglianza), udendo un'aria che udimmo tante volte con lei (contiguità), rileggendo una sua lettera (causa ed effetto), e così via. Si può dire, di certo, che entrando nella nostra attuale esperienza una parte di un'esperienza passata, questa sia tutta richiamata alla coscienza da quella parte: così, traendo a sè il lembo di un drappo, il lembo a sua volta si trae dietro tutto il drappo.

4. *Critica dell'associazionismo.*

Ma tutto questo è chiaro pel pensiero comune che non vede le difficoltà; non altrettanto per la riflessione scientifica, che aguzza il suo sguardo su vari punti della dottrina dell'associazione, e trova oscurità invincibili. Massima tra tutte questa: o le rappresentazioni sono originariamente un molteplice da unificare (e storicamente questo è il significato genuino dell'associazionismo) e l'unificazione non è concepibile, perchè estranea e ripugnante alla natura del molteplice stesso. Chi infatti lo unificherebbe? Se lo unificasse il soggetto, le rappresentazioni verrebbero concepite come inerenti nel soggetto, e quindi negate nella loro molteplicità. Si unificherebbero da sè? E allora si dovrebbero concepire dotate di un' intrinseca e reciproca affinità, che sarebbe egualmente la negazione della loro molteplicità. Ovvero il molteplice è originariamente unificato (che è l' interpretazione meno rigorosa e più benigna); e allora non s' intende più che sia quel ripetersi ed entrare nell'esperienza attuale, di una parte dell'esperienza passata. Perchè, una volta concepito il tutto come unità, la parte non è più distinguibile dal tutto. E ripresentarsi una parte vien ad essere lo stesso che non ripresentarsene nulla.

L'associazione dunque non basta a risolvere il problema della riproduzione delle rappresentazioni: e la funzione della memoria, in questa ipotesi, rimane un enigma.

5. *Critica del concetto di esperienza tipica.*

Bisogna studiare più accuratamente questo concetto della rappresentazione, a cui si connette il doppio problema dell'esperienza tipica e dell'esperienza storica; e dico doppio problema, perchè il concetto dell'esperienza tipica non è più chiaro dell'altro. Basti notare che il tipizzarsi, o generalizzarsi, come si dice, della rappresentazione importa il suo conservarsi e riprodursi affinchè la rappresentazione implicita nelle sensazioni successive si possa riconoscere identica a quella fermata nella prima. Codesto concetto della rappresentazione è stato suggerito non dall'osservazione schietta della vita spirituale, sibbene dal bisogno di rendersi conto delle due dette specie di esperienza, malamente intese. In verità, in sè considerato, non risponde a nessuna esigenza dello studio rigoroso della psiche, e non è conciliabile con l' idea concreta che ci siamo fatta della sensazione. La rappresentazione, in sè considerata, si ridurrebbe al contenuto della sensazione; a quel contenuto che abbiamo visto non potersi concepire se non nell'unità assoluta dell'atto sensitivo. A priori quindi è da dire che la rappresentazione non è nulla fuori della sensazione. Se mi togliete una parte della sensazione, mi togliete tutto.

6. *Il problema dell'esperienza tipica.*

Ma come si spiega allora l'esperienza tipica? Che è dunque quella rappresentazione generale, che prescinde dall'attualità di ogni singola sensazione? Se non si astrae dalla immediata esperienza, come si generalizza? Ecco. Il generalizzare importerebbe come punto di partenza il particolare e singolo.

E se questo punto di partenza non c'è, se fin da principio, nella sensazione attuale, noi avessimo il generale, che meglio si direbbe allora *universale*, è troppo evidente

che il generalizzare sarebbe un volo fatto in sogno, restando nel letto. Torniamo ancora una volta alla sensazione.

7. *L'universalità della sensazione.*

Qual è il contenuto della sensazione (che si dovrebbe, come rappresentazione, generalizzare)? Ho fame. Questa fame che sento, è particolare od universale? Se è particolare, essa è *una* fame tra tante che ce ne sono o possono essere. Se universale, è *la* fame, la sola che ci sia e possa esserci. Ora, per giudicare se sia l'una o l'altra, possiamo metterci in due punti di vista molto differenti: uno dei quali è quello di me che ho fame; l'altro quello di chi non ha punto fame, o, se si vuole, ha la fame metaforica del sapere e dell' indagare, quale sia il vero universale. Dal punto di vista del realmente affamato in quanto tale, non c'è dubbio che non ci sia e non ci possa essere altra fame che la sua: quest'è la fame dell'universo, fame universale; quando tutti gli altri uomini e animali fossero satolli, l'universo suo, in quella sensazione, sarebbe egualmente tutto una fame. Dal punto di vista dell'affamato metaforico, quella non sarà più che un caso, tra infiniti casi di fame: un caso affatto trascurabile, per non dire inesistente, come vorrebbe il proverbio maligno, che il sazio non crede al digiuno. Ma è patente che nel sazio non ci può essere più che l' idea della fame dell'altro, e che se noi vogliamo sinceramente informarci se ell'è universale o particolare la fame in questione, bisogna pure che non facciamo come quel filosofo che, fermo nel convincimento che nel cielo incorruttibile non potessero capitar novità di sorta, si rifiutò di guardare nel cannocchiale di Galileo, che nel cielo aveva scoperto i Pianeti Medicei. Bisogna pur mettersi nei panni di chi ha fame, e, come fu raccomandato già a principio di questo libro, guardare il fatto psicologico dal di dentro, nell'attualità sua. Chè se si comin-

cia a non vedere l'oggetto della questione, è vana ogni pretesa di risolverla.

La sensazione, adunque, nella sua più vibrante soggettività, nella sua più fugace apparizione è già investita della dignità dell'atto spirituale che è essenzialmente universale, nè più nè meno della presunta rappresentazione.

8. *Identità della rappresentazione con la sensazione.*

Si dirà: ma se ora io vedo questa carta, ho una sensazione visiva di bianco, che non ho più un momento dopo, voltomi a guardare la parete pur bianca. La sensazione è ita; e la rappresentazione no. C'è, o non c'è questa differenza? — Bisogna rispondere che la rappresentazione se n'è ita pur essa (e come no, se non era altro che la sensazione stessa?); e che la differenza quindi non c'è. Ma riflettere pure, che, sensazione o rappresentazione che si dica, essa non se ne va senza lasciar traccia di sè; perchè ell'era poi nient'altro che quello che è rimasto e che non può andarsene mai: il soggetto. Il quale, sentendo la cosiddetta carta bianca, sente sè come carta bianca; e se si sente una volta tale, si fa, in ragione di questo sentirsi, un soggetto che non è un qualunque soggetto astratto, ma quel determinato soggetto concreto che, vedendo la parete bianca, vedrà sè come parete bianca, ma, evidentemente, non più con quegli occhi stessi con cui s'era visto prima carta bianca; si vedrà come quello che ora è parete e prima era carta bianca; si vedrà oggettivato in qualche cosa in cui il bianco permane mentre altri caratteri mutano: e se insomma faceva di sè il mondo limitato al foglio bianco, ora ne fa il mondo che abbraccia anche il bianco della parete.

Il soggetto non è la botte delle Danaidi, senza fondo: la sensazione che si prova, non passa; quando ne sopraggiunge un'altra, la prima è conservata nell'atto stesso di quest'altra, poichè quest'altra non è se non quello

stesso di quest'altra, poichè quest'altra non è se non quello stesso Io vissuto nella prima. Così con un cibo (già assimilato) ne assimiliamo un altro: perchè il cibo assimilato è divenuto il nostro organismo stesso che assimila un nuovo cibo.

9. *L'incremento della esperienza.*

Ma tale incremento dell'esperienza, per cui si viene arricchendo, più che il patrimonio del soggetto, lo stesso soggetto, in un processo continuo che è un atto solo, non importa già fusione di elementi simili astratti di qua e di là e racimolati con un atto che si metta al di sopra della esperienza. Il bianco della carta, di questa carta che ho sott'occhio, sarà sempre quel bianco (universale, non particolare) che non avrà mai nulla che fare con altri bianchi, universale ciascuno in sè, nel momento della coscienza che esprime; per la semplice ragione che ogni bianco è elemento vivo in una compagine organica che è ogni volta il mondo del soggetto, o il soggetto (che è lo stesso). E lo spirito così non costituisce mai un'esperienza tipica di schemi, quasi modelli utili a raccogliere per somme classi facilmente memorabili i casi infiniti dell'esperienza e ad orientare l'uomo nel vasto mondo, in cui gli tocca di incamminarsi: ma viene intessendo una fitta tela sterminata di esperienza tutta viva.

10. *L'oblio.*

Dal punto di vista di questa esperienza, che si può dire *totale*, e che è la vera esperienza storica (tutta una sensazione, quale può esser considerata, in eterno svolgimento), può parere che il problema non sia quello della memoria, in cui tanto si travaglia la psicologia, sibbene quello dell'*oblio*. Se nulla si perde nel lavoro psichico, se la nostra vita spirituale è questo tessere un'unica

tela, che abbiamo presente a noi, perchè questa tela non è altro che noi stessi, – come avviene che qualche cosa dimentichiamo per qualche tempo o per sempre? Come avviene che non ci si senta incalzati alle spalle dalla folla sterminata di tutte le cose viste, udite, sentite? Come si ottiene quella sapiente economia dei ricordi, onde lo spirito può non rimanere oppresso e seppellito sotto il peso enorme del passato? Ma il problema dell'oblio è gemello di quello della memoria, perchè l'oblio è il rovescio e la memoria il dritto della stessa medaglia; e non può avere sorte diversa. Mal posto l'uno, mal posto l'altro. Noi, in realtà, e per parlare con proprietà, non dimentichiamo niente perchè non ricordiamo niente. Non ricordiamo niente nel senso in cui si parla ordinariamente di non si sa qual ripostiglio, in cui l'esperienza starebbe conservata e donde potrebbe essere all'uopo cavata un'altra volta fuori. Non c'è quello scendere e risalire sotto e sopra la soglia della coscienza, in cui si suol far consistere il giochetto dell'attività mnemonica. La memoria vera e propria è la costituzione dell' Io, della mente, del sapere organizzato, dell'esperienza viva, in cui consiste per l'appunto il processo necessario dell' Io, della mente, del sapere, dell'esperienza. Ma l' Io non è ripostiglio, nè ha ripostiglio; è atto; e un atto non può esserci mai che agendo. Una mente si costituisce non per essere a un certo punto costituita una volta per sempre, ma per costituirsi sempre (eternamente, come s'è detto). Sicchè ricordare è essere attivo: non avere una sommetta messa da parte, ma guadagnarsela. E allora, che può significare che qualche cosa si dimentichi? Chi dimenticherebbe? Quando noi ci avvediamo di aver dimenticato, non riafferriamo già quel che ci era sfuggito, ma afferriamo per la prima volta quel che veramente non s'era afferrato mai.

CAPITOLO IX
IL LINGUAGGIO

1. Rappresentazione e parola.

Una questione essenzialmente connessa con quella della rappresentazione e universalizzazione è l'altra intorno alla natura del *linguaggio*. La parola, infatti, malamente intesa, è stata in ogni tempo il più solido sostegno al falso concetto della rappresentazione generale (astratta) o, come fu detto pure, dell'universale fantastico. Giacchè la parola si suol concepire come una designazione unica di una categoria di oggetti. Si direbbe *rosso* appunto quella tale rappresentazione del rosso, che converrebbe a tutte le singole sensazioni di rosso senza essere nessuna di esse in particolare.

2. Realtà spirituale della parola.

Ma che è propriamente una parola? Domanda a cui si deve rispondere negando che ci sia propriamente una parola. Come non c'è una sensazione, ma la sensazione nella sua unità eterna, non c'è una parola, bensì c'è la parola eterna, il linguaggio umano. La parola, quale i grammatici la studiano (o piuttosto, credono studiarla), quasi membro per sè stante dell'organismo linguistico, suona viva e pregna del suo significato, nella funzione che le è essenziale, soltanto nel contesto di un discorso.

Il quale si esprimerà magari materialmente, per dir così, con una parola sola; ma sarà una parola che ne presuppone una serie, anzi la condensa in se medesima; e vale

sempre come l'espressione di tutta una situazione spirituale. La parola, che il grammatico toglie dal vocabolario e spezza nelle sue parti per veder com'è fatta, è la parola tolta dalla bocca dell'uomo che esprime le fantasie, i pensieri, gli odii e gli amori, in cui si travaglia. Anche nel vocabolario, strappata com'è dal suolo dove aveva le radici, s'abbarbica pure per vivere (avere un significato) alla totalità dello spirito umano; s' inserisce nel pensiero del vocabolarista che la definisce, e qui fa rigermogliare tutta una serie di esempi di letteratura scritta od orale, dov'ella riconquista la vita che è sua. Nella determinatezza del pensiero di chi, compilando il vocabolario, pensa quella parola e degli scrittori e dei parlanti, che l'usarono e il cui discorso il vocabolario registra, la parola si moltiplica in mille parole: in ogni proposizione in cui ci riappare è una parola nuova, con nuova sfumatura di significato, che, preso nella sua organicità complessiva nel seno del complesso discorso di cui fa parte, suona a volta a volta profondamente diverso. I segni materiali della parola scritta, i suoni fisici della parola pronunziata pel vario funzionare di organi, quali un fisiologo può studiarla, sono, o almeno si può pensare siano sempre quelli. Ma quei segni all'analfabeta non sono parola; quei suoni al sordomuto non sono parola; e anche l'analfabeta, anche il sordomuto hanno, ciascuno a suo modo, un linguaggio. La parola ha un valore psichico, interiore; è un momento di una vita spirituale. Lì la sua realtà. Chi baratterebbe il dolce capo d'un figlio con un cartone che ne recasse la fotografia? La realtà della parola è là dove si realizza: nello spirito che parla.

3. *Individualità della parola.*

E c'è mai nessuno, che, parlando, ripeta la stessa parola? I suoni saranno quelli, l'anima che ci sarà dentro sarà sempre diversa; perchè l'anima, come ormai sap-

piamo, non è una cosa, ma un'attività. E come potrebbe esserci attività, senza agire e mutarsi di continuo? Ponete mente a quelle parole di una strofe come suonano sul labbro del bimbo che l'impara a memoria: dalla prima incerta lettura fino alla sicura e trionfale recitazione finale è un mutare continuo d'inflessione, e un variare d'accenti, che corrisponde alla crescente intelligenza e alla varia sempre più fine disposizione psicologica, al variare insomma dello spirito che viene imparando. E le parole che il bimbo domani reciterà alla maestra, non saranno, se anche puntualmente esatte, nè quelle che sono nel libro, meri segni muti, nè alcuna di quelle che egli ha dette oggi in maniera sempre diversa.

4. Universalità della parola.

La parola, dunque, non è un universale nel senso che si possa riferire a una molteplicità di cose simili (idee, stati d'animo, momenti spirituali). La parola è bensì universale nel senso già chiarito dell'intrinseco suo valore, e però della sua assolutezza, necessità, insostituibilità: è universale nel senso che conviene alla natura di ogni atto spirituale. Il maestro che corregge il còmpito dell'alunno, sostituendo una parola propria al luogo di quella che vi è male adoperata, trova propria la sua e impropria quella dell'alunno nel proprio vocabolario, ossia nella propria psicologia, che avrà maggior valore di quella del fanciullo, senza che perciò neanche questa si possa ritenere priva di un *suo* valore.

5. L'universalità del linguaggio come la sua stessa individualità.

Se la parola ha soltanto questa universalità (che è poi la sua assoluta individualità) è chiaro che concetti come quelli di lingua nazionale, carattere sociale del lin-

guaggio, lingua dell'uso, lingua popolare, lingua aulica, così come ordinariamente s' intendono, sono privi di un contenuto razionale e da usarsi come si usano le idee di cui ci serviamo d'ordinario intendendoci grossolanamente quanto basta a scopi di più urgente interesse, senza nessuna pretesa scientifica. Per dirne una: la lingua italiana, esattamente intesa, sarebbe il complesso di tutta la letteratura (scritta e orale, nobile o plebea) prodotta dagl'italiani da quando hanno cominciato a parlare questa lingua a quando cesseranno di parlarla. Peccato che a tanta esattezza mancherebbe sempre la possibilità, per non dir altro, di determinare i due quando!

6. *La parola come* segno *e l'origine del linguaggio* (*naturale e soprannaturale*).

Se la parola è universale per la sua intrinseca necessità e quasi connaturale aderenza allo spirito che esprime, è anche chiaro che la parola non può esser *segno* nè di cose nè di momenti spirituali.

Una volta si fantasticava: or come gli uomini si accordarono nel significato delle parole? — Accordarsi? risposero a ragione teologi e tradizionalisti. Ma per accordarsi dovevano pure intendersi, e avere già un linguaggio per comunicare tra loro. Dunque, il linguaggio non è opera umana, ma dono divino. — Dono divino? si sarebbe potuto replicar di rimando. Ma, per accettare il dono e intendere la divina parola, bisognava pure conoscerla quella lingua in cui Dio parlò. Altrimenti gli uomini avrebbero parlato come i pappagalli. — E non si avvertiva che se gli uomini avessero bisogno di mettersi d'accordo per intendere con la parola *rosso* il rosso, dovrebbero pure aver bisogno d'accordarsi per vederlo rosso! E non è invero più imbarazzante - chi si ponga a pensare tante anime umane come mondi impenetrabili e unità indipendenti l'una dall'altra e senza finestre,

come diceva uno de' più rigorosi pensatori di questo genere – rendersi conto della via onde gli uomini perverrebbero alla certezza di vedere guardando con diversi occhi e ciascuno per suo conto, poniamo, un medesimo rosso d'una medesima stoffa; o quando tuona Giove in cielo, di udir tutti quello stesso fragore?

7. *Analisi della parola come concreta realtà spirituale.*

Il vero è che gli orecchi sono diversi, ma lo spirito no; e ce ne accorgiamo appena ci mettiamo di buona volontà ad accordarci e a lavorare di conserva. Così non c'è nessun bisogno, pensando all'unisono, di accordarsi poi per attribuire a ogni nostra idea un corrispondente simbolo fonico o comunque espressivo; giacchè l' idea e la parola non sono due termini da accoppiare, bensì una cosa sola, o meglio un solo atto. E l'apparenza del contrario, dalla quale conviene liberarsi a scanso di errori non lievi, nasce dal prendere per parola quello che non ne è se non un astratto elemento, per sè insignificante. Se io sento fame, ho una sensazione che vive per se stessa di una vita psicologica completa. Essa non è qualche cosa d' ineffabile, quantunque io possa trovarmi a mal partito in paese nuovo di cui ignori la lingua. Quello che dovrei dir lì, in quella situazione, non risponde più alla mera sensazione della fame ma per l'appunto a quella situazione, in cui la fame è divenuta un problema complicato di elementi affatto eterogenei; facendo astrazione dai quali, e tornando alla pura mia sensazione, io mi capisco benissimo, per quel che provo, ancorchè non mi sappia forse esprimere agli altri. Se mi capisco, è segno che per me parlo abbastanza chiaro: e che altro è il mio parlare, se non l'avvertire la mia sensazione? Vedo il tavolino, e quell' immagine è il mio pensiero corrispondente; vedo la figura di un triangolo, e quella figura è l'espressione di quel che io vedo; odo un *fa*, e in quel *fa*

è tutto ciò che io possa dire di quel che odo. (Si continui a prescindere dal fatto della comunicazione finchè non ci si sia reso conto della natura del linguaggio quale occorre anche all' individuo seco stesso). Noi vogliamo fissare quel *fa*. Fermare cioè quel momento dell' Io, in cui la sua vita è quella sensazione. Ma l' Io di quella sensazione è un Io determinato; un Io, il cui mondo è un dato mondo; quello che noi conosciamo come *fa* e che il fisico poi ci dirà, analizzandolo, comprendere un certo fatto fisico, un movimento di onde aeree (in correlazione s' intende con l'organo nostro, cioè con l'organismo tutto, nel mondo) che è quello che anche i nostri organi vocali possono produrre. Ossia quella sensazione è la sensazione di quel mondo, e però di quell' Io. Come essa potrebbe fermarsi altrimenti che fermando quel momento dell' Io? (In realtà la sensazione, assolutamente parlando, non si ferma e non si può fermare, secondo fu avvertito della natura della parola; ma ci sia lecito per un istante adattarci al modo comune di pensar la parola come metallo coniato in moneta). Fermare un momento dell' Io è fermare il suo mondo: mantenere o riprodurre quel movimento che ne è la caratteristica. Ed ecco scoppiare il suono significativo. Ma questo suono, quantunque prodotto dalle nostre labbra, non c'è bisogno d'avvertire che suona dentro l'anima nostra: non è se non la nostra sensazione; la quale non s'è menomamente integrata con elementi dianzi non posseduti: è rimasta tal quale quella di prima.

8. *Identità della parola con la sensazione.*

È rimasta, ora possiamo dire, attraverso il nostro raffronto ideale tra la reale sensazione e il suo preteso suono significativo, che la precedente osservazione ci dimostra risolversi interamente nella sensazione. Sensazione prima, sensazione dopo. Ma è pur da notare che quando realmente accada di sentire il *fa* non nostro come non no-

stro, e il *fa* nostro come nostro, pur sentendo sempre una sensazione, si ha, nei due casi, una sensazione complessiva diversa. E però in realtà non c'è un *fa*, ma ogni volta quel *fa* che sentiamo.

9. *L'idea realizzata.*

Il pittore, in possesso de' suoi colori, del suo pennello, della sua tela e della sua tecnica, in cospetto della luce, nel momento dell'estro – che è come dire il pittore come un soggetto determinato – vede il suo quadro. Il quale è la sua *idea*, come dice Raffaello, o è il quadro effettivamente dipinto? L'una e l'altro, perchè l'una è l'altro. L'idea prima dell'esecuzione è ancor vaga come nebulosa, che ancora non si condensa: ogni linea che traccia la mano, ogni colore che stende sulla tela, è un momento dell'incarnazione dell'idea, una determinazione organica, un nuovo sviluppo del germe che l'idea era. Sicchè l'idea realizzata coincide col quadro; e quando il pittore ha veramente un'idea, questa idea non è nulla di chiuso nel segreto della sua fantasia (immaginaria fantasia dei pittori incompresi), ma risplende ai raggi del sole e bea di sè tutti gli occhi umani.

10. *La lingua non veste, ma corpo del pensiero.*

Il *fa*, il quadro sono certamente parole: e sono momenti attuali dello spirito nella loro immediatezza. Ed ecco che sono anche quel che si vuole che le parole siano, mezzi di comunicazione. E tutte le parole sono così. Come momenti universali dello spirito valgono per tutti, perchè valgono per lo spirito, in cui tutti son uno. Valgono, purchè siano. Chi non è compreso, non ha di che. Chi dice di avere in sè un mondo d'idee troppo superiori ai mezzi di espressione, o è uno sciocco lui, o crede sciocchi gli altri a cui lo dice. La lingua non è veste del pen-

siero: è il suo corpo stesso. Possiamo avere pensieri oscuri e quindi una forma oscura; ma quello che è chiaro dentro è chiaro fuori, per la semplice ragione che il fuori è uguale al dentro.

11. Originalità eterna del linguaggio.

Verità attestata con solenne voce da tutta la storia e dall'esperienza d'ogni momento. Mentre le scuole, in tutti i tempi, si sono ingegnate di far parlare gli uomini nuovi come parlavano i vecchi, ogni grande scrittore, uscito da quelle, si è fatto il suo linguaggio (il suo Io), e con esso ha scritto le opere sue. I dizionari omerici, platonici, ciceroniani e simili ne sono una prova *ad oculos*. La prima e più evidente originalità del genio è la potenza plasmatrice che egli possiede di quel che si dice il materiale linguistico. Egli sdegna tutte le frasi fatte e volgari come l' « usata poesia ». Tutto è nuovo in lui; e in verità la più comune particella vive nella vita del tutto, che è la sua anima originale. Ebbene, chi parla ad un maggior numero di uomini, chi esprime meglio agli altri se stesso, chi s' impadronisce più rapidamente degli spiriti con l'arte della parola? il grande scrittore, o il mediocre che dice le parole che tutti dicono, quelle parole convenute, che più dovrebbero esser parole e più aver carattere espressivo, se la parola fosse veicolo di pensiero da mente a mente? Ma non assistiamo noi tutti i momenti a questo spettacolo – miracoloso, secondo la dottrina della parola-veicolo – che chiunque è buono a capire parole che non ha mai udite? Chi parlando – e sia pure il più mediocre biascicatore di sillabe – può ripetere parola altra volta detta, se è chiaro, com'è chiarissimo, che nessuna parola possa esser detta due volte? E chi s'è visto mai a riuscire assolutamente incomprensibile, se non abbia parlato come il « Pluto con la voce chioccia » di Dante, proprio per non farsi capire? E quale bimbo non impara spontaneamente qualunque linguaggio gli si parli d'intorno?

12. La diversità delle lingue.

Le differenze dei linguaggi parlati dai vari popoli sono certamente maggiori di quelle che corrono tra individui parlanti lo stesso linguaggio. Ma non sono di diversa natura. E ne è prova il fatto che prima o poi i parlanti lingue diverse finiscono per intendersi senza interprete, e che delle lingue morte si possa pur fare e si faccia il vocabolario.

13. Le parole e le cose.

L'ostacolo, che a primo aspetto si può presentare a chi non sia familiare con questo concetto dell' identità della sensazione (o rappresentazione, o, in generale, pensiero, atto psichico) con la parola, è l'apparente diversità di natura che si vede tra la massima parte delle parole e le cose da loro significate: difficoltà che può parere non affrontata nell'analisi precedente della nota musicale e del quadro del pittore. Si dirà: — Posso intendere che la nota *fa* sia la sensazione del *fa*; e che un quadro non si realizzi veramente in un'astratta fantasia, ma nella tela, cioè in quella fantasia dell'uomo che sta dipingendo. Qui segno e cosa significata coincidono. Ma se dico « tavolino », la mia « voce » non coincide davvero col tavolino, che non ho e mi tocca ancor di comprare. — Più grossa di così, in vero, la difficoltà non potrebbe essere. Ma non è difficoltà che si possa eliminare tutta in questa sede. Qui occorre avvertire: 1° che la parola « tavolino » non esprime propriamente il tavolino (tanto vero che noi possiamo parlarne senza averlo!), ma la rappresentazione del tavolino: rappresentazione diversa secondo i tavolini, e secondo che è d'un tavolino presente o assente; 2° questa parola non è una parola dello spirito in generale (che non esiste), ma dello spirito che si dice lingua italiana, e che è propriamente uno spirito stori-

camente determinato, in ragione di un processo, attraverso il quale la parola tolta ad esempio ha una lunga storia, oggetto di speciale indagine scientifica; 3° che a qualunque punto, per altro, questa storia si prenda, il problema filosofico del linguaggio si formula nei termini stessi in cui, in questo momento, io posso dire e dico « tavolino », rappresentandomi questo tavolino su cui scrivo. Che rapporto c'è tra parola e rappresentazione? Identità, perchè dicendo tavolino, mentalmente o anche oralmente, io non mi rappresento, si badi bene, le quattro sillabe che compongono la parola come può considerarle il glottologo o il fisiologo (astrattamente), ma per l'appunto il mio tavolino. – E allora invece di tavolino potrei dir penna! – In astratto, certamente; ma in concreto no, perchè io che parlo ho una storia dietro a me, o meglio dentro di me, e sono questa storia; e però son tale che dico e devo dire tavolino, e non altrimenti. Nulla, del resto, vieta che ci si cavi il gusto di crearci un proprio gergo, che è anch'esso linguaggio: e chi ha una ragione di crearselo, se lo crea.

Capitolo X

LO SPIRITO COME SVOLGIMENTO

1. *La sensazione come processo psichico e i momenti del processo.*

L'uomo, sentendo, si rappresenta il suo mondo e lo esprime. Nella stessa sensazione lo spirito non è unità chiusa in se stessa ed opaca, ma attiva trasparenza e spontanea comunicabilità, anzi flagrante comunione. Ogni sensazione è un mondo (un momento del mondo, che è uno) come autocoscienza.

Ma, dopo tutto ciò che si è detto, fa d'uopo ancora avvertire che la nostra sensazione non è l'atto immediato dello spirito nel senso ordinario di questa definizione, quasi prima tappa, da cui lo spirito muova a farsi spirito nella totalità delle sue determinazioni? Occorre ancora avvertire che la nostra sensazione non è elemento primordiale del processo psichico, ma lo stesso processo psichico; e non ha nulla che fare con l'astratta e stecchita secchezza di quelle sensazioni che si classificano, come fu detto più sopra? [1] A proposito della percezione notammo qual è il proprio carattere dello sviluppo spirituale: non da una forma a un'altra; onde lo spirito verrebbe a grado a grado *trasformandosi*; ma da un momento all'altro; in quanto è sempre e non è mai quel che egli è, poichè per *momento* non si vuole intendere altro che questo essere che insieme non è, e si nega nel-

[1] Cfr. il cap. V.

l'atto di affermarsi. E così, se diciamo sensazione la forma, o natura propria dello spirito, tale sensazione è sviluppo attraverso infiniti momenti: ciascuno dei quali empiricamente considerato è una sensazione.

2. *Ancora sensazione e percezione.*

Può dirsi che lo spirito sia sviluppo attraverso infinite sensazioni. Che se queste sensazioni si riguardano come costituenti una serie, possiamo, in grazia della nostra empirica e punto rigorosa espressione, parlare di una prima, di una seconda, di una terza sensazione, e via discorrendo. E continuando in questo modo di esprimerci, che non è pericoloso se accompagnato dalle debite cautele suggerite dal concetto dell'unità del processo psichico, si potrà anche dire: che se la prima sensazione è veramente una sensazione, la seconda, lavorando sulla prima, cioè sulla sensazione, è qualche cosa di più (è percezione, come si vide). Così, mi pare, si fa chiaro che c'è *una* percezione rispetto a una sensazione (una sensazione che ne contiene un'altra; e, contenendo questa dentro di sè, è, si badi sempre, una sola); ma non *la* percezione, oltre la sensazione.

3. *Immediatezza e mediazione.*

Se vogliamo dire, pertanto, immediata la sensazione, e mediata la percezione, non possiamo intendere codesti caratteri se non come relativi a una determinata sensazione e a una determinata percezione: una delle quali, risolvendosi nell'altra, cancelli l'opposizione dei due caratteri (immediato–mediato) unificandoli in un carattere superiore e più concreto, che sia l'unità di entrambi. La percezione infatti è essa stessa sensazione: qualche cosa d' immediato rispetto all'ulteriore progresso spirituale; nè la sensazione precedente era vuota d'ogni con-

tenuto, sì che potesse dirsi, a differenza della percezione, un che di puro immediato. La prima sensazione nel tempo sappiamo bene che non c'è. La sensazione è eterna. Dunque, prima o dopo, quando che si consideri, è sempre quella: è immediatezza, ma è anche mediazione o superamento di se stessa. Infatti la sensazione non si pone in noi come un foglio piegato in saccoccia; e tutti ce ne saremo accorti, una volta o l'altra, sorprendendoci nell'addormentarci fisi in una immagine (sensazione); immagine, che perciò dicono ipnagogica. Anche quella che si dice una sola sensazione, mantenuta e fissata innanzi a noi, se noi siam desti, se ci siamo, se la nostra coscienza lavora, è atto che si rinnova incessantemente.

4. *Infinità della sensazione nel suo svolgimento.*

Appunto perchè la sensazione (il processo psichico in generale) è questa risoluzione continua di quel che ci può esser d' immediato in noi, del nostro essere, lo spirito, senza uscir dalla sensazione, può abbracciare non solo il senso della fame, del caldo, del freddo, del duro, del molle, del *do*, del *re*, del bianco, e simili, ma tutto ciò che dicesi mondo, piccolo o grande (quel che è grande al piccolo, è piccolo al grande).

Quello sguardo che percepisce un solo colore, può estendersi e si estende a contemplare la vastità sterminata del firmamento.

5. *L'attualità dello spirito.*

La sensazione dunque è immediata com'è immediato tutto il processo dello spirito: di una immediatezza, che sfugge soltanto ai retori e agli acchiappanuvole, voglio dire a tutti gli adoratori di forme astratte, una delle più basse genie cui possa degradarsi la dignità umana. Quell' immediatezza costituisce il sentimento della realtà spi-

rituale [1] ed è la viva presenza del soggetto nel suo mondo, o l'attualità assoluta del processo psichico: l'attualità che vedono anche i ciechi, quando la madre ci parla del dolore delle sue viscere per la perdita del figliuolo: e il suo accento è tanto diverso da quello di chi distrattamente le ripete qualche parola di vana consolazione; l'attualità che si dice sincerità e nitore del pensiero, semplicità e rapidità di espressione, concretezza e organicità di idee, senso profondo della vita e sano accorgimento pratico: tutte belle qualità, che germogliano da una sola radice: l' immediatezza dell'atto spirituale. La quale non ci permette di conoscere e affermare altro mondo che quello che è tanto nostro, da essere tutt'uno con noi medesimi; e però non dà significato alle parole che non siano la nostra stessa vita spirituale, nè valore a vuoti pensieri che insegnino realtà astratte perchè rimote dalla nostra attualità psichica; parole e pensieri, di cui è dovizia nei libri dei letterati e dei filosofi, creatori di ombre vane fuor che nell'aspetto, innanzi alle quali per altro non manca mai qualche buona volpecula ad esclamare:

O quanta species! Cerebrum non habet!

[1] Cfr. sopra p. 40.

CAPITOLO XI

I CONCETTI

1. Il concetto come contenuto della scienza.

Tra queste vane ombre convien relegare, per toccare qui delle sole questioni maggiori la cui eco è diffusa per tutta la cultura, quella sorta di concetti, di cui sogliono discorrere i logici, come termini del *giudizio*, soggetti di *definizione e di divisione* e membri *del raziocinio*; e ai quali si crede ordinariamente, a cagione appunto della logica di cotesti logici, indirizzata ogni ricerca scientifica. Si dice, per esempio: se io voglio fare la psicologia, debbo sapere che sia anima. Se io pongo (con Aristotele) che l'anima sia l'atto primo di un corpo naturale avente la vita in potenza o, altrimenti detto, organico; ebbene, da questo mio concetto, così definito, e da dividersi nei concetti subordinati nelle varie specie d'anima, io debbo fil filo dedurre, per ben salda catena di raziocinii, tutta quanta la mia psicologia. Se io non posseggo fin da principio il mio concetto, è chiaro che mi converrà seguire il procedimento inverso: studiare ad uno ad uno i fatti psicologici, notarne i caratteri costanti, classificarli e risalire al carattere comune a tutte le classi, ossia al concetto. O dal concetto ai particolari (*deduzione*); o dai particolari al concetto (*induzione*). Il concetto è il fulcro, attorno al quale si muove il pensiero scientifico.

2. *Il merito di Socrate scopritore del concetto.*

Si dà lode grandissima a Socrate per avere avviato la filosofia all' indagine di questi concetti. Certo il suo fu merito straordinario, perchè, quantunque in forma inadeguata e ormai insostenibile, egli affermò tuttavia una verità grande, non sospettata mai dai pensatori precedenti: il carattere universale del vero, da ricercarsi dentro il pensiero. Ma quei concetti, di cui Platone e Aristotele svolsero la dottrina, e che poi sono rimasti, a sentire certa logica, la pietra di paragone di ogni scienza, non esistono, perchè essi prima di adoperarsi (deduttivamente) dovrebbero nascere (induttivamente); e la loro nascita non si può concepire e non si concepisce se non come un processo di generalizzazione: quel processo, di cui si discorse a proposito della rappresentazione; e che dimostrammo illusorio. — La distinzione che qualcuno vuol fare tra concetto psicologico rappresentativo e concetto logico, l'uno soggettivo ed empirico, l'altro oggettivo e assoluto, non ha bisogno qui di essere dimostrata, qual'è, priva di fondamento.

3. *L'errore della teoria del concetto.*

Ma la radice dell'errore implicito in questa concezione, che ha aduggiato per secoli la mente umana, e ha bisogno ancora di secoli per essere dissipato del tutto, e insieme il motivo di vero che esso contiene, possono risultare evidenti da questa osservazione: che il concetto, così concepito, non è sulla linea del processo spirituale che abbiamo finora studiato: non è quella realtà assoluta senza riferimento ad altro, che noi scorgiamo in ogni momento dello svolgimento psichico; insomma non ha in sè il suo valore, la sua verità. Non è la realtà. Vuol essere soltanto il concetto della realtà; ossia qualcosa

che, in noi o fuori di noi, non essendo propriamente la realtà, sia tuttavia qualche cosa di corrispondente alla realtà. Così, poniamo, per intenderci, il concetto che il fisico può farsi dell'elettricità o il botanico delle graminacee non vuol essere punto l'elettricità o le graminacee. Non ci mancherebbe altro, che il fisico avesse a trasformarsi in una corrente elettrica, e il botanico ridursi a vegetare, per amor del loro concetto! Ora un così fatto concetto è naturale si cerchi, perchè volgarmente ci si immagina la mente spettatrice della realtà, il soggetto scisso dall'oggetto, che gli sarebbe contrapposto, e la cognizione pertanto un rispecchiamento delle cose; ma non è meno naturale che mai non si trovi, perchè quella immaginaria situazione del soggetto di rimpetto al suo oggetto sappiamo quanto valga.

4. Il vero concetto (conceptus sui).

Il concetto, conoscenza vera ed assoluta, dev'essere, e non può essere altro che concetto che lo spirito ha di se medesimo (*conceptus sui*): così come la sensazione non è sensazione dello stimolo, ma del soggetto determinato (tra le cui determinazioni rientra il cosiddetto stimolo). Posta la molteplicità degli oggetti in sè astrattamente considerati (per esempio, i fatti fisici), è chiaro che non v'abbia possibilità di conoscerli altrimenti che per categorie, classi, generi e simili; e il concetto loro non può essere se non un generale riferibile a particolari, come loro comune sostrato. Ma, intesa la natura di ogni atto spirituale come autocoscienza che involge in un atto di coscienza ogni molteplicità, e quindi la risolve nell'unità sua immanente, ognuno si convincerà che il concetto stesso non può essere se non un momento determinato di questo atto: in cui la molteplicità degli oggetti è involta e risoluta come molteplicità di momenti spirituali, ossia come quella determinata esperienza di chi concepisce il concetto.

5. *Significato storico della teoria del concetto.*

Pure non v' ha dubbio che, se la realtà fosse di contro a noi, e noi di contro alla realtà, rinunziare alle immediate immagini che in tal supposto si riceverebbero mediante il senso, e dalle cose esterne raccogliersi in virtù del concetto al di dentro di noi, sarebbe, come storicamente è stato, la scoperta di un primo aspetto della verità, che sta dentro e non fuori dell'uomo.

6. *Identità del concetto colla sensazione.*

Il concetto, pertanto, al pari della sensazione, è la coscienza che l' Io ha di sè nella sua determinatezza: è, dunque, anch'esso sensazione. Alta quanto si voglia (mai così alta che alla mente non rimanga pur sempre da salire d' infiniti cubiti ancora): lontana sì, per gran distanza, che si percorre solo con grandi sforzi e in virtù di fede e di amore, dalla sensazione dell'uomo volgare, a cui lo scienziato nega il concetto delle cose che egli studia; ma pur fatta di quella medesima stoffa, vivente della medesima vita. Universale sì il concetto (non generale), ma come la sensazione; e assoluto, com'essa: universale e assoluta a suo luogo, nel suo momento. E infatti ha la sua storia, che è la storia delle scienze.

Capitolo XII

I GIUDIZI E LA SINTESI A PRIORI

1. Giudizio aristotelico e giudizio kantiano.

C'è un giudizio che è fondato sulla dottrina del concetto criticata nel capitolo precedente; ma c'è anche un ben diverso giudizio, ignoto alla logica formulata da Aristotele, e scoperto da Kant nella sua *Critica della ragion pura* (1781); e da lui denominato « sintesi a priori ».

2. Giudizio aristotelico, giudizio analitico e giudizio sintetico.

Il giudizio aristotelico è rapporto tra due concetti; per cui tutti i concetti, messi in rapporto a due a due, vengono a fare un sistema, dal più indeterminato al più determinato che possa esserci. Se io dico: « l'uomo è animale », metto appunto in relazione tra loro i due concetti, a uno dei quali (*soggetto*) attribuisco l'altro (*predicato*). Se voglio formularlo, basta che io analizzi il concetto di uomo per trovarci dentro il predicato. Esso perciò si riduce a un'analisi del già conosciuto, e non può esser ritenuto un nuovo atto di conoscenza. Se dico invece « quest'aria è fredda », io non posso di certo dal concetto del soggetto, per frugarvi che vi faccia dentro, ricavare quello del predicato. Qui l'analisi del soggetto non giova. Il predicato non può attribuirsi a priori al soggetto, come nel primo caso: occorre intervenga l'esperienza con la immediata sensazione, la quale potrà istruir-

mi della convenienza o meno di quel predicato al soggetto; sicchè il rapporto proverrà da una sintesi subordinata all'esperienza, designabile perciò come sintesi a posteriori. La quale estende bensì la nostra conoscenza, ma di una conoscenza meramente contingente, poichè riguarda un rapporto che ci apparisce come semplice rapporto di fatto attestato dall'esperienza, che avrebbe potuto attestare anche il contrario, priva com'è d'ogni intrinseca necessità.

3. *La sintesi a priori kantiana.*

I giudizi analitici a priori sono bensì necessari, ma tautologici; e i sintetici a posteriori son conoscitivi, ma contingenti. La vera funzione della conoscenza scientifica, che viene in possesso della realtà, con affermazioni di un carattere necessario, e però universalmente valido, non può esser adempiuta nè dall'uno nè dall'altro di questi giudizi. Ai quali Kant si sforzò di contrapporre una funzione conoscitiva sintetica insieme e necessaria o a priori: una sorta di giudizi, che non presupponesse già conoscenze belle e formate, ma le producesse. Di qui il suo concetto della sintesi a priori, che è anch'essa un rapporto ma non tra un concetto e un altro, ma tra un concetto e una sensazione: ed è un rapporto che non presuppone innanzi a sè il concetto e la sensazione, anzi ne è presupposto; e però dicesi a priori.

4. *Il tempo, lo spazio e le categorie secondo Kant.*

La sensazione bensì raccolta nella sintesi non è pura sensazione, nel linguaggio kantiano; ma sensazione primieramente elaborata dalle intuizioni proprie del senso, il tempo e lo spazio, in cui le sensazioni sono state già ordinate quando son da ridurre sotto i concetti: sono cioè sensazioni provate l'una dopo l'altra, o cose vedute

l'una accanto all'altra. I concetti d'altra parte non sono, già s' intende, quelli che sono acquistabili per mezzo di questi giudizi, e non si acquisterebbero mai senza l'esperienza sensibile; la quale invece rimarrebbe enigma indecifrabile senza i concetti di cui parla Kant; e che dice *puri*, perchè non ricavati dalla esperienza, o *categorie*, secondo il nome adottato già nella Logica aristotelica per quei concetti supremi che costituiscono la condizione fondamentale della concepibilità di tutto. Queste categorie kantiane non sono più condizione di concepibilità, ma di conoscibilità. E poichè l'oggetto del conoscere si coglie nella immediata esperienza del senso, esse per se stesse non sono conoscenze, ma concetti vuoti, quasi criteri inconsapevoli onde l' intelletto si orienta nella materia offertagli dal senso, e la conosce a suo modo.

5. *Le categorie e l'appercezione originaria.*

Queste categorie insomma sono funzioni dell' intelletto: tante, quante sono le maniere in cui noi giudichiamo i fatti dell'esperienza. Sono precisamente, secondo l'analisi istituita da Kant, dodici: tre secondo la *quantità* dei giudizi (unità, pluralità, totalità); tre secondo la *qualità* (realtà, negazione, limitazione); tre secondo la *relazione* (inerenza, causalità e azione reciproca) e tre secondo la *modalità* (possibilità, esistenza, necessità). Due fenomeni che si succedono nel tempo sono giudicati, secondo leggi che qui non è il caso di esporre, l'uno causa dell'altro per la categoria di causalità, che l' intelletto aggiunge di suo al dato della esperienza. Aggiunge, beninteso, non per un intervento dall'esterno. Più che un'aggiunta, poichè la sintesi è a priori, essa è quasi una germinazione parallela all' intuizione sensibile. A base invero sì dell'atto intellettuale e sì dell'atto della intuizione sensibile c'è un principio comune: l'*Io*, o come dice Kant, l'*appercezione originaria*.

6. *La dottrina kantiana e la nostra.*

Nella sintesi a priori di Kant, tralasciati i particolari, è adombrata la nostra teoria della sensazione, che è unità dell' immediato e della mediazione. Il giudizio nella teorica della conoscenza insegnata da Kant non ammette altra oggettività, universalità, necessità che quella derivante dal valore assoluto dello stesso conoscere. Il suo soggetto non è propriamente quello che parrebbe dall'analisi grammaticale della proposizione in cui si formula (per esempio, nel giudizio « il calore dilata i corpi », il calore), ma tutto il dato sensibile, assunto a materia di questo giudizio in virtù della categoria; materia non veduta di là dal giudizio, fuori del quale, come avverte Kant, è cieca, ma nel giudizio stesso in cui è illuminata dalla luce intellettuale. E il predicato non è un' idea pensata, bensì il pensiero pensante, secondo un' idea, quella data materia, sulla quale imprime perciò il suo suggello ravvivatore.

7. *Il difetto e il merito del kantismo.*

Kant non vide che quello che ei dice *dato* dell'esperienza è esso stesso un prodotto, implicante l'opera di quella attività elaboratrice che chiama intelletto: schematizzò e irrigidì l'atto conoscitivo, precludendosi l'adito alla comprensione del suo processo, come processo sempre aperto, ed eterno; determinò quindi arbitrariamente la serie chiusa delle sue categorie, e non ebbe modo di risolvere in esse tutto il mondo della conoscenza: costretto pertanto a finire in quel dualismo, che resta nella sua filosofia, tra la realtà in sè e la realtà conosciuta da noi. Ma aver concepito la categoria (che è il predicato per mezzo di cui conosciamo nei giudizi veramente estensivi della sfera del nostro sapere, e insomma l'universale, l'oggetto, la verità, che si appartiene a ogni conoscenza legittima)

come *atto* dell' intelletto; aver negato che quel che è materia elaborata da quest'atto e compenetrata per esso della propria soggettività, si possa concepire fuori della sintesi; in una parola, avere scoperto il concetto della sintesi a priori, questa è gloria imperitura del grande filosofo di Koenigsberg, e segna una nuova èra nella storia della coscienza che l'uomo viene sempre più chiaramente acquistando della propria natura.

8. Sviluppo del kantismo.

Il giudizio sintetico kantiano è conservato nella nostra dottrina; la quale ne ha dimostrato già l' identità con la sensazione restituita al suo proprio valore. Da conservare pertanto è il concetto della categoria kantiana; ma da identificare con quel che abbiamo detto atto spirituale, Io, soggetto, autocoscienza. Ed è pure da avvertire che, intesa la categoria non più come idea pensata o pensabile, bensì come idea pensante, o, se si vuole, come pensiero pensabile secondo certa determinata natura, la ricerca delle categorie, questo problema legato da Kant alla filosofia posteriore, non ha più significato. La categoria è una sola: il pensiero, l'atto spirituale. E le categorie, in quanto categorie, sono il pensiero stesso nella sua unità immoltiplicabile; in quanto più di una, non sono categorie, idee pensanti, pensiero, ma idee pensate, oggetto astratto del pensiero[1]. Idee già acquistate, in quanto determinano il nostro pensiero, e sono cioè il nostro pensiero, quale si appresta a pensare ulteriormente, sono categorie (cioè, la categoria): ma ogni idea attualmente pensata non è categoria. Nè c'è idea che possa sottrarsi a questa legge.

[1] Sopra questo punto della unità e della molteplicità delle categorie si può vedere quello che l'autore ne ha detto più largamente nel *Sistema di Logica,* vol. II, parte III, cap. 7.

Capitolo XIII

LA VOLONTÀ

1. Attività teoretica e attività pratica.

Delle distinzioni introdotte in seno al processo psichico l'esame non si può dire ancora esaurito. Tutti o quasi tutti (secondo varie teorie) i concetti fin qui discussi si raccolgono nel concetto di attività *teoretica*, o attività conoscitiva; e lascerebbero fuori di sè tutta una categoria diversa di fatti psichici, in cui si dispiegherebbe l'attività *pratica* o *volontà*. Tutti o quasi tutti, perchè i più ne distinguono, tra i psicologi empirici, il *sentimento*; ammettendo quindi una triplice forma fondamentale di psichicità. Se triplice o duplice, ora non è più il caso per noi di discutere; laddove sommamente importa di vedere il significato di questa divergenza tra il *conoscere* e l'*agire* dello spirito. La quale creerebbe, come ognun vede, il grave problema d'intendere poi come lo spirito, che ognuno sente come Io, così rigorosamente uno e quel medesimo, sia che speculi, sia che operi, ponga queste due attività radicalmente diverse.

2. Base della distinzione.

La distinzione nasce evidentemente dal confronto di certi atti psichici con certi altri: la cui differenza si può formulare così: che gli uni *presuppongono il mondo*, a cui si riferiscono; gli altri si riferiscono a *un mondo che essi creano*. Si *conosce* l'essere che c'è, e si conosce qual è:

si fa invece quel non c'è già, e ci sarà per effetto del fare; o pur essendoci prima, ci sarà in modo nuovo che ne farà sempre un essere nuovo. Per la conoscenza il mondo non cresce nè scema nè in alcun modo si altera: per l'azione riceve un incremento (quale che sia il valore, positivo o negativo, del nuovo che ne deriva). Quando conosce, l'uomo si pone quasi fuori della vita, a contemplarla oziosamente, come se egli non vivesse, e non fosse vita la sua conoscenza: rispetto alla quale tutta la vita sarebbe stata già vissuta. Donde il concetto della filosofia, forma suprema della conoscenza, spettatrice impassibile estranea al mondo. Quando agisce, invece, l'uomo si pone in mezzo alla vita, o vi resta, e partecipa al lavoro dell'universo. Anzi, della realtà, che è scopo della sua azione, non c'è nulla prima dell'azione stessa; e l'uomo si fa creatore del suo mondo. Ei quindi sarebbe in mezzo tra il mondo non creato da lui, e il mondo che egli deve creare: si rivolge indietro e conosce, si volge innanzi e agisce. Tante le forme della realtà, oggetto della conoscenza, altrettante le forme della realtà prodotto del fare, e però forme di azione. Come c'è la natura sensibile, conosciuta nel tempo e nello spazio, c'è l'azione che agisce in questa natura e crea una realtà temporale e spaziale, opera umana.

3. *Potenza dell'operare umano.*

Basta volgere gli occhi intorno a sè, dove non è più la vergine natura, ma la natura soggiogata alla volontà umana: e le campagne coltivate; e il legno delle piante impiegato a mille usi; e quello fossile dissepolto dalle viscere della terra, e cangiato in calore, in forza, in moto, in mille forme che prima non erano; e le pietre scavate dal suolo e costruite a far case e città; e gli animali sottratti alla loro vita libera e selvaggia, e piegati alle più nuove fogge di fatica; e tutte le forze della natura adoprate a produrre un mondo, opera insieme e teatro della

umana operosità. Così c'è una realtà ideale, che non è nello spazio, ma nello spirito; e non è nel tempo, ma eterna: una realtà, dove non domina più la legge del meccanismo o della causalità, proprio della natura, sì quella della libertà e del fine: dove niente più accade perchè non può, dati i precedenti, non accadere, ma tutto si fa per uno scopo, ossia perchè si deve fare, liberamente, e i precedenti non contano. E l'azione umana concorre alla creazione di questa realtà ideale, che di qua dall'uomo non si può concepire se non come opera di un autore della natura e instauratore quindi di un bene (o di un male). E anche qui basta volgere attorno gli occhi della mente per sentire tosto tutta la grandezza sterminata dell'opera umana creatrice del mondo morale: tutta la storia del bene e del male, degli eroismi e delle viltà, delle virtù e dei vizi, di cui ci parlano tutte le voci del passato e di cui è piena la vita che si agita intorno a noi: tutto un mondo, che non sarebbe senza la volontà umana.

4. *Falso presupposto della distinzione fra teoria e pratica.*

Come negare la differenza tra una forma dello spirito che presuppone il mondo e un'altra che si attua in esso? Eppure quest'enorme differenza cade tutta, se si osserva che essa si fonda su un concetto della realtà, che è falso: su quel concetto che si richiamò anche nel capitolo precedente quale base dell'erronea teoria platonica e aristotelica del concetto, e che fece nascere nella stessa filosofia greca questa opposizione di spirito teoretico e spirito pratico, della quale la filosofia ancor non si libera, quantunque abbia raggiunto un principio affatto opposto a quello della filosofia greca. Il concetto, voglio dire, della opposizione tra la mente che conosce e la realtà conosciuta, la quale perciò è quella che è, indipendentemente dall'esser conosciuta: il concetto, pel quale ogni conoscenza vera è conoscenza d'altro e non di se stesso.

Se noi invece pensiamo che l'oggetto del conoscere non è se non il soggetto stesso che si oggettiva guardandosi in seno, nell'atto stesso del conoscersi; che insomma la realtà è appunto il soggetto nell'atto del suo sviluppo, via via sempre nuovo, appunto perchè reale nello sviluppo; è chiaro che il concetto del conoscere coincide esattamente col concetto di un'attività relativa a una realtà non presupposta, ma creata dall'attività stessa, ossia per l'appunto col concetto dell'agire.

5. *Il concetto dell'azione.*

Solo è da avvertire che questo concetto dell'agire va inteso con assai maggior rigore che per solito non sia: ponendo mente che la realtà, a cui si riferisce l'attività pratica, non è una realtà menomamente distinta di fatto dall'attività stessa: e che perciò l'agire è autoctisi. Non solo l'azione non è reale fuori del soggetto che la compie, ma nè anche il suo prodotto, il suo effetto, l'oggetto suo. L'azione realizza un momento della volontà che la compie. Ciò che, anche qui, non si può intendere se non ci si sottrae all' illusione della doppia azione spirituale e materiale: duplicità corrispondente a quella a suo luogo criticata, dello stimolo e della sensazione; e come quella, nascente dall' indebita considerazione dell'atto spirituale dall'estrinseco, onde non è possibile se non un concetto astratto del soggetto. Se infatti, data per esempio la volontà omicida dell'assassino, mi colloco fuori del soggetto operante, io non posso non distinguere nella sua azione la volizione dall'esecuzione della medesima e, fattene due cose diverse, non posso non indurne, che la prima possa stare senza la seconda sicchè si parli di una volontà omicida non recata ad effetto, o non potuta recare ad effetto. L'esecuzione è un fatto reale nel tempo e nello spazio. La volizione è *intenzione*, intendimento, reale nello spirito. Ma se io invece

mi colloco dentro al soggetto, la volontà è tutt'altra cosa dalla semplice intenzione. La volontà dell'omicida è quell'atto spirituale, unico, che si compie quando costui vibra il colpo. Tutto ciò che si dice premeditazione, e, in generale, proposito e preparazione dell'azione, se mette capo all'azione è un tutto inscindibile con questa, e che nell'atto dell'esecuzione assume il proprio valore e significato spirituale.

6. *Infinità dell'effetto di ogni azione.*

Il processo, anche qui, è unico, e culmina nell'atto immediato dell'azione. Chi agisce è chi può agire: è già realizzato come un determinato soggetto, che ha superato tutte le difficoltà, ed è padrone, come si dice, della situazione. La materia, in cui l'azione deve consumarsi, non è più remota, nè opposta a lui; ma, entrata già nella sfera del suo dominio, posta già a sua discrezione, è uno degli elementi costitutivi della sua attuale personalità: ed egli è in quel punto in cui, se vuole, col solo volere genera quel nuovo mondo, a cui tende; quel nuovo mondo che, — non avendo egli ora più nulla di contro a sè, ma essendo veramente in faccia a se stesso, solo, — non può essere se non un essere nuovo di se stesso: se stesso quale verrà attuato nel suo volere. Sicchè il suo volere creerà sì un mondo: ma questo mondo sarà lo stesso volere. La volontà dell' Io è la crisi dell' Io, che è sempre sè essendo tutto. Donde l' *infinito* valore del bene e l' *infinito* disvalore del male: chè nella buona volontà c' è un universo buono, e nella cattiva un universo maligno.

7. *Coincidenza di conoscere e volere.*

Nel concetto dell'assoluta autoctisi conoscere e volere coincidono perfettamente. E la chiave del processo, onde invincibilmente conoscenza e volontà debbono, malgrado

la loro reale identità, apparire sempre diverse, è quella stessa che ci ha introdotti nel vero concetto del rapporto tra sensazione e percezione. Se infatti la sensazione si considera nella sua differenza della percezione, essa è appunto la volontà che si oppone alla conoscenza: la stessa realtà di qua dalla idealità. Che altro infatti vuol essere la volontà, in quanto diversa dal conoscere, se non appunto la realtà (spirituale) opaca, cieca per se stessa, che continua nello spirito quella medesima vita senza intelligenza e pur tenacemente operosa della natura ? E che altro si può pensare che sia la sensazione, di qua dalla percezione che la illuminerà accogliendola in sè, se non questa medesima vita oscura e naturale dell'anima, che aspetta chi la contempli ? Nella sensazione è la vita, presupposta dalla percezione. La percezione non rinnova, non concorre all'incremento della vita spirituale. La percezione è semplice riflessione sulla vita. La sensazione guarda all'avvenire, importando un nuovo stato del soggetto; ma la percezione si volge al passato, contemplando lo stato già acquisito del soggetto ! La sensazione, dunque, è volontà, la percezione conoscenza. Ma noi sappiamo che la percezione è essa stessa sensazione, e la sensazione essa stessa percezione; e che l'atto spirituale non è mai un farsi, che poi si debba contemplare e avvertire; è sempre, a un tratto, un farsi che è vedersi, e viceversa. Così è da dire, che non c' è bisogno di agire oltre di conoscere, nè c' è una pratica *oltre* la teoria, perchè l'agire è conoscere, e il conoscere agire, e ogni pratica è teoria, perchè la teoria, in quanto tale, è essenzialmente pratica.

Capitolo XIV

L' UNITÀ DELLO SPIRITO E DEL REALE

1. Unità formale e molteplicità materiale dello spirito.

Conchiudendo ora questa analisi del processo psichico, possiamo affermare che la funzione dello spirito è unica, e non ammette molteplicità se non nell'astratta materia in cui egli si vien contrapponendo a se stesso, per esercitarvisi su: molteplicità, che può dirsi il soggetto stesso spirituale fattosi a se stesso, ma che è rifusa sempre nella unità assoluta del soggetto, poichè ogni oggetto è sempre l'oggetto del soggetto. Così ogni molteplicità è pensabile, ma a patto che si sottintenda constantemente che questa molteplicità si muove e vive dentro i limiti invalicabili dello spirito, nella sua unità.

2. L' uomo è soltanto soggetto.

Alla domanda dunque che ci eravamo proposta e che avevamo lasciata in sospeso[1], per ciò che si riferisce all'uomo in quanto anima, la risposta è data: l'uomo è soltanto soggetto. Resta a vedere se sia soltanto soggetto anche in quanto corpo, poichè a primo aspetto ci è parso, che l'uomo fosse anima e corpo. Ma ormai, dopo ciò che si è osservato intorno agli stimoli delle sensazioni e alla

[1] Cfr. il cap. IV.

esecuzione delle volizioni, anche questa distinzione di anima e corpo, e però in generale di spirito e materia, o natura, o meccanismo, non può più arrestarci. Pure conviene dichiarare alquanto quest'argomento, che ha formato in tutti i tempi uno dei rompicapo famosi della filosofia.

3. *La materia.*

Prima di tutto fa d'uopo avvertire col più grande filosofo che abbia teorizzata l'irriducibilità della realtà materiale alla realtà spirituale (Spinoza), che, una volta posti questi due attributi della realtà, ciascuno di essi non si può concepire se non come infinito. Pensando, per pensare che si faccia, non si tocca mai un punto, in cui ci si senta costretti a non pensare più oltre, per non urtare col pensiero in qualcosa di materiale; e viceversa, collocandoci col pensiero nel seno della materia, non è possibile mai, percorrendola in tutti i sensi, all'infinito, incontrarsi mai nello spirito. Come infatti può concepirsi la materia ? Essa è pensata come molteplicità di corpi semplici (corpuscoli o atomi), ciascuno dei quali è se stesso, e non può mai essere stato nè mai essere altro che se stesso, suscettibile solo di spostamenti nello spazio, ma non per virtù propria (che sarebbe già un principio intrinseco di cangiamento, ossia qualcosa di ripugnante all'idea del corpo); sicchè ogni accadimento non può essere se non uno spostamento o un movimento, effetto di un altro movimento. Dov'è chiaro, che da un movimento all'altro non c'è modo di giungere a un punto che si possa considerare inizio del movimento, o causa che non sia, a sua volta, effetto di una causa anteriore, qualche cosa insomma che si sottragga alla natura propria di ogni elemento materiale. Non c'è modo di penetrare nel regno dello spirito.

4. Critica del dualismo.

Pel pensiero volgare la volontà umana mette in movimento un congegno meccanico complicatissimo; in cui ci sarà bensì una lunghissima serie di movimenti, ma iniziati tutti da un principio, che trascenda questa serie e che non sia movimento, ma atto spirituale. Così, concepita la natura come una serie di cause e di effetti, l'analogia con l'operare umano com' è volgarmente concepito, o l'esigenza logica fatta valere da Aristotele, che non sia possibile un processo infinito, fa postulare un Dio, estraneo al sistema meccanico, principio del movimento, immobile. Ma contro il dualismo aristotelico e del pensiero volgare ha indubbiamente ragione il materialista, se si ammette nel mondo un atomo solo di materia, un solo movimento un solo accadimento qualsiasi da considerare quale effetto di una certa causa. Un solo atomo materiale trascina ineluttabilmente a postulare un universo tutto materiale. Entrato che sia nell' ingranaggio del meccanismo, lo spirito non può non rimanervi schiacciato; com'è chiaramente dimostrato da tutte le degenerazioni a cui vanno incontro le scienze morali, appena consentano ad adottare i metodi e criteri delle scienze della natura; e dai vani sforzi che sono stati fatti da Cartesio ai nostri giorni — da quando appunto si è acuita la coscienza della opposizione assoluta tra materia e spirito — per spiegare il passaggio dall'una all'altro, e viceversa, o, come fu detto, il commercio dell'anima col corpo.

5. Impossibilità di passare dalla materia allo spirito.

Ma che il passaggio sia impossibile, perchè assurdo, risulta da una considerazione, sfuggita sempre ai dualisti affermatori della materia e dello spirito, e agli stessi materialisti, che se ne sarebbero potuti fare in ogni tempo

il loro caval di battaglia (benchè esso sia, come vedremo, un cavallo assai pericoloso pel materialista). Il passaggio dalla materia allo spirito è impossibile, perchè, ammesso che ci sia bisogno di questo passaggio, posta la differenza sostanziale e la conseguente dualità di materia e spirito, quello che si dice spirito è anch'esso materia.

6. *Materia come molteplicità assoluta.*

Il concetto della materia infatti è tale che non si può supporre nulla fuori di essa, che non sia per ciò stesso inghiottito dalla stessa materia. Materia è passività: è ciò che è mosso, non il movimento, nè il motore. Con la sola materia, senza la forza, il mondo sarebbe impossibile, perchè la materia starebbe in eterno, e non ci potrebbe esser nulla di quelle infinite forme e di quelle infinite alternative del reale, onde consta il mondo. Ma con la materia e con la forza non ci potrebbe esser neppure il movimento, se tutto fosse materia, e la materia una, compatta, continua. La materia pertanto vien pensata molteplicità assoluta: in modo che ciascuna sua parte escluda da sè tutte le altre; e quindi come distesa nello spazio. Questa infatti è la proprietà o definizione dello spazio: quest'essere un tutto di elementi, ciascuno dei quali è fuori di tutti gli altri. Così è che tutti i materialisti sono atomisti; ammettono cioè una molteplicità infinita di corpuscoli elementari, moventisi nello spazio. Questa la concezione fondamentale della materia; la gravità, la resistenza e simili sono conseguenze della sua determinazione originaria: la molteplicità assoluta. Tutto ciò infatti che noi concepiamo materiale, è divisibile in parti, ciascuna delle quali, dopo la divisione, rimane quel medesimo che era prima.

7. Unità dello spirito.

Appena cominciamo ad accorgerci che una parte divisa dal resto cessa di essere quel che era, noi diciamo che quel tutto non è tutto soltanto materiale, passivo, inerte; ma dee avere un principio interno di movimento, che ne fa un organismo. Ed è chiaro, che noi potremo accorgerci o meno di quel cangiamento sostanziale che, avvenendo in una parte quand'è divisa dal tutto, accusa l'organicità del tutto, secondo che baderemo o meno a quello che se ne può considerare il carattere essenziale. Se nel corpo di una vitella noi non guardiamo all'organismo vivente, ma alla sua carne commestibile, potremo tagliarlo e tagliuzzarlo in minuti pezzi, senza che nessuno di questi perda quella sua natura, che c' interessa. Se le pagine di un poema servono, a chi non vi legga dentro, solo per involgervi del salame, quelle pagine non perdon nulla ad esser lacerate dal libro. Se facciamo leggere Omero ad uno scolaro per fargli rinfrescare le sue nozioni grammaticali, nulla vieta che, senza intender niente del testo, egli tolga ad esame le parole ad una ad una e coniughi i verbi e declini i nomi, e tratti quella divina poesia quasi cadavere sul tavolo anatomico. In ognuno di questi casi la realtà, che merita pure di esser trattata diversamente, è stata presa come una realtà materiale. Viceversa, se in un oggetto inanimato, in questo tavolino, per es., a cui mi siedo, altri rompesse, per dispetto, le gambe, i pezzi di legno che me ne resterebbero avrebbero perduto quella che era per me la loro essenziale natura. E andando oltre (poichè il tavolino, come opera umana, può parere abbia in sè certa spiritualità impressagli da chi lo costruì e dai fini a cui è costruito) anche una fetta di pane, che pur non si può mangiare in un solo boccone, tante volte un bambino non vorrebbe gli fosse spezzata; e piange se non è contentato, e butta

via i pezzetti, che, evidentemente, non sono più per lui, una volta divisi, quel che erano uniti. Tant'è che le cose non sono se non quali noi le vediamo e riconosciamo, e hanno il valore che noi attribuiamo loro, quantunque l'attribuzione nostra non sia arbitraria, ma fondata in ogni caso sopra ragioni, per quel caso, assolute. E così le cose sono unità o molteplicità, secondo il nostro modo di considerarle; chè non si possono, di certo, considerare sempre ad un modo. Comunque, una cosa considerata molteplice è materiale, passiva, nel tutto e nelle sue parti; e una cosa considerata come una, non è materiale e non è passiva, perchè non è nè anche una cosa, ma spirito; o meglio, è lo spirito.

8. Materialismo implicito nel dualismo e in ogni pluralismo.

Ho detto « nel tutto e nelle sue parti », sebbene la passività delle parti a rigore non sia compatibile con la passività del tutto: perchè la passività della parte importa per la parte quel che importava pel tutto: la sua molteplicità. Donde l'impossibilità dell'atomo, come elemento della materia; e quindi l'impossibilità della materia come un composto di elementi. Ma questa difficoltà intrinseca al materialismo è affare che interessa il materialista, e noi ora stiamo discutendo la tesi dello spiritualismo dualistico. Ammettiamo per un momento la concepibilità della materia. Passiva nel tutto, dev'essere anche passiva nelle parti, anch'esse materiali. Una parte materiale si sottragga pure alla legge della molteplicità interna; sarà sempre soggetta a quella della molteplicità esterna: ossia della molteplicità del tutto di cui essa è parte. E però si dovrà definire un reale avente altri reali fuori di sè.

Orbene, se un reale, che ha altri reali fuori di sè, è parte di un tutto materiale, e quindi materia, una realtà

spirituale concepita come avente fuori di sè la realtà materiale è essa stessa materiale. Bel gusto a distinguere per confondere !

9. *Materialità d'ogni sistema molteplice.*

Nè giova distinguere tra i vari sensi possibili in cui una cosa può esser fuori dell' altra e in cui perciò si può parlare di spazio. Perchè già, quando si menasse per buona la distinzione platonica di spazio *sensibile*, in cui sono le cose materiali, e spazio *intelligibile*, in cui sono le idee (concetto sorto in una filosofia che non aveva ancora il sentore vivo della realtà spirituale, ripugnante a ogni spazialità), la distinzione in questo caso non servirebbe a nulla; spirito e materia infatti non sarebbero uno fuori dell'altro nè nello spazio sensibile, dove capirebbe la materia e non lo spirito, nè nell'intelligibile, dove capirebbe lo spirito (e solo come *idea* dello spirito) e non la materia. Il vero è che l'incontro e la reciproca esclusione dei due termini presuppone la medesimezza del piano in cui essi si devono incontrare; e se questo piano è quello in cui è collocata la materia, lo spirito non può restar fuori della materia se non in quello spazio, ossia partecipando della proprietà essenziale della stessa materia. Un mondo, compartito tra spirito e materia e divisibile in questi due termini, è un mondo materiale nel tutto e nelle sue parti; com'è un mondo materiale nel tutto e nelle parti un mondo composto di una molteplicità assoluta di spiriti, impenetrabili tra loro e irrelativi: tali che ciascuno insieme con gli altri sia quel medesimo, nè più nè meno, di quel che sarebbe da solo. Non pure, infatti, lo spiritualismo dualistico, di cui abbiamo discorso, ma anche quello monadistico, che nega del tutto la materia, ma pone una moltitudine di spiriti individuali (monadi), è essenzialmente materialistico; e a questa sua connaturata tendenza il monadista che vuol salvare lo spiri-

tualismo, come Leibniz, si sforza di reagire tentando di porre un' unità sostanziale a fondamento della molteplicità.

10. Critica dello spinozismo.

Non si può dire, dunque, spirito e materia. Se c' è materia, tutto è materia; se c' è spirito, tutto è spirito. La soluzione dello Spinoza, che ammette che tutto sia materia, poichè noi troviamo dei corpi nel mondo; ma tutto sia anche spirito, poichè noi pensiamo dei pensieri; e che questi due attributi egualmente infiniti siano le due facce di una stessa medaglia; questa soluzione, ben considerata, non regge. Non regge, perchè non è vero che, come abbiamo l'esperienza del pensiero, la quale ci obbliga a concepire la realtà spirituale, noi abbiamo egualmente l'esperienza dei corpi, che ci obblighi a concepire la realtà materiale, o estesa, come diceva Spinoza. Non è vero, perchè l'esperienza dei corpi non è, chi ci rifletta un po' su, se non un modo dell'esperienza del pensiero. I corpi noi li sentiamo; ma la sensazione non è altro che sensazione che il soggetto ha di se stesso: cioè pensiero. Certi oggetti del pensiero sono corpi, certi altri sono idee; certi altri numeri; ma tutti gli oggetti del pensiero sono nel pensiero, sono pensieri. Tant' è vero che lo stesso Spinoza concepiva infinito il pensiero come attributo della realtà (sostanza). E non si sarebbe mai immaginato di potere comunque saltar fuori di questo infinito, se innanzi a lui questo infinito non fosse stato come l' idea dell' infinito, anzichè lo stesso infinito: idea, come tale, perfettamente compatibile con un'altra idea, di un altro infinito. Ma, una volta concepito esattamente l' infinito del pensiero, non come idea pensata — secondo l'espressione da noi adoperata — ma come idea pensante, o lo stesso soggetto che pensa, cotesto infinito, da ideale, com' era prima soltanto, divenuto anche reale, rende assurda ogni idea di uscita (reale) dalla sfera sua.

11. Necessità del monismo mutualistico.

Noi siamo dunque a questo bivio: o negare lo spirito, il pensiero, il soggetto, noi stessi che dovremmo fare la negazione; o negare la materia. Non occorre dire che la scelta ci è imposta dall' impossibilità di un atto che per non farsi dovrebbe farsi: quel negare il pensiero, che è pensare, cioè affermare il pensiero. Porre, quindi, l'uomo come soggetto, in quanto anima, è porre l'uomo come soggetto, assolutamente: soggetto, cioè, e nient'altro che soggetto.

Capitolo XV

LO SPIRITO COME ATTIVITÀ UNIVERSALE

1. Il punto di vista materialistico.

Ma, dunque, l'uomo non è pure un corpo, che ha un peso, e un colore, e una resistenza, e occupa uno spazio, e ha varie parti materiali ? A questa ansiosa domanda, che con trepidazione il senso comune in ogni tempo ha rivolto all' idealismo, oramai possono darsi subito due risposte perfettamente rassicuranti. Per l'una basta ripetere, quel che notammo più su, che un essere è materiale o immateriale secondo il punto di vista da cui lo guardiamo. Il corpo umano è materiale ? Ma di sicuro, se noi vogliamo limitarci a studiare il meccanismo di quel sistema di vasi, per cui si compie la circolazione del sangue, o se vogliamo pesare un uomo, come si fa di un maiale o di un fascio di verghe di ferro. Anche la Divina Commedia è buona, ci si lasci ripetere la cinica parola, da involgervi le sardelle. La fisica e la chimica e quante altre scienze credano di non poter conoscere il corpo umano se non trattandolo come materia, son padronissime di farlo. È il loro pieno diritto ! Ma il fisico e il chimico e, in generale, il naturalista, che si sente mancare il terreno sotto i piedi, se gli si dice in forma che colpisca la sua fantasia e che è pure l'espressione della verità, che egli li poggia su una realtà spirituale, dovrebbe pur consentire che, via, la Divina Commedia non è proprio destinata a quell'uso, che ora si diceva; e che tra il punto di vista del salumaio e quello di Francesco de Sanctis, che

si reca in mano con religiosa reverenza il poema e vi scorge entro un mondo di pensieri sublimi, c' è pure una gran differenza. Non già, ripeto, che il salumaio non sia, dal suo lato, in pieno diritto di fare il salumaio; ma il suo punto di vista è inferiore a quello del critico; e in questo senso il critico ha ragione, ed egli torto.

2. *La trasfigurazione idealistica delle cose materiali.*

L'altra risposta è, che la negazione del corpo non implica già menomamente, e nessun filosofo idealista ha mai asserito che implichi, la negazione dell'essere del corpo e delle sue proprietà e fenomeni, quali sono via via conosciuti per l'esperienza in tutte le scienze di carattere naturalistico. Importa soltanto il rifiuto della *interpretazione* materialistica che se ne fa dal pensiero volgare e da coteste scienze, in quanto nè quello nè queste si sono elevate al concetto della intrinseca essenza del reale. Concetto, per cui nulla sparisce dalla scena del mondo, e tutto continua a mantenervi il solito posto; ma tutto si trasfigura, acquistando un senso nuovo. Nulla finora abbiamo negato della vita spirituale; ma solo abbiamo abbattute le barriere che ne impedivano la intelligibilità, e trovato dentro l'atto immanente dello spirito quello che grossolanamente si suol collocare fuori di esso, e pur con esso in relazione. Così, negando il corpo, qui si vuol sopprimere soltanto quella materialità, che gli viene attribuita per farne una parte a sè del reale di contro allo spirito; attribuzione che costringe poi alla negazione della spiritualità dello spirito, e piomba tutto il reale così pensato in difficoltà inestricabili. Delle quali qui non vogliamo occuparci, bastandoci che non si possa accettare un concetto che renderebbe inconcepibile quell'attività spirituale, dalla quale non possiamo a nessun patto staccarci, poichè essa costituisce la stessa nostra natura. E anche qui il nostro intendimento non può

essere se non di ricondurre dentro l'atto immanente dello spirito lo stesso corpo dell'uomo (e in generale, la *natura*).

3. *Per l'intelligenza della tesi idealistica.*

Intendimento che par paradosso, al solito, se si prende nel senso che debba ricondursi il corpo all'atto spirituale che lo trascende: all'atto cioè che non è suo atto; come paradosso pare anche la riduzione della sensazione alla percezione o di questa a quella, se non si guarda alla sensazione della percezione, o alla percezione della sensazione, nella sua intima unità. La volontà è conoscenza se non si mette a riscontro della conoscenza di essa, in cui è già trascesa, ma si considera come la volontà di chi vuole, nell'atto di volere, ben diversa dalla volontà di uno pensata da un altro.

Qualunque realtà, l'abbiamo visto già nelle prime pagine, non rivela il suo essere proprio, se non quando si guardi dal di dentro. La molteplicità si riduce anch'essa ad unità, ma non è unità; vi occorre un processo. Io ho una sensazione, che non è la percezione che avrò poi di essa: ma nel mio processo o c'è la sensazione o la percezione. Sicchè la molteplicità nasce, non dal riscontro d'un momento reale con un altro momento egualmente reale, ma dal riscontro di due momenti ideali. E perciò dico che il corpo è diverso dall'atto spirituale che lo trascende; ma il corpo non si può sapere che cosa sia realmente trascendendolo, come il cieco non può sapere che cosa sia propriamente il colore, cioè una sensazione di cui egli non partecipa. Ora è chiaro che, definito il corpo come ciò che è impenetrabile allo spirito, nella definizione stessa è implicita la sua inconoscibilità. Ma la impenetrabilità spirituale del corpo è tanto discutibile quanto la corporeità o la materialità stessa del corpo: i due concetti invero coincidono. Tutto nel mondo è im-

penetrabile e tutto è penetrabile; quindi tutto è inconoscibile, e pur tutto è conoscibile; tutto è materia e niente è materia.

4. Interna geminazione dello spirito e recisa opposizione dei termini in cui si dualizza.

Codesti infatti sono i due aspetti fondamentali dello spirito: che è pensiero in quanto pensato, sentire in quanto sentito, volere in quanto voluto: sempre unità che si gemina e apparisce a se stessa. Dei due termini uno è attività viva, l'altro il prodotto della vita, che, in sè considerato, astrattamente, è oggetto, cosa, qualcosa di fisso, inerte, passivo; tutto l'opposto del pensiero che è Io; e si dice infatti non-Io. Come il non-Io potrebbe esser penetrabile, se penetrazione è identità perfetta con l' Io? Io penetro nell'animo altrui consentendo: piangendo con chi piange, intendendo quel che altri intende, vedendo quel ridicolo che egli vede: in quanto la mia e l'altrui attività coincidono. Questa la vera penetrazione. E appunto perciò tutto quello che noi pensiamo — che non è poi se non la nostra immagine quale ce la troviamo innanzi sempre nuova, poichè noi ci veniamo facendo sempre diversi, — è impenetrabile. Basta pensare qualche cosa, perchè essa ci diventi inconoscibile; basta guardarci dentro, perchè noi si diventi estranei a noi stessi. E vedemmo quali ottimistiche conseguenze ne provengano rispetto al problema del dolore. Ma se per questo verso, tutto è inconoscibile; per un altro, nulla c'è che non sia assolutamente conoscibile e penetrabile: poichè quello che si contrappone a noi è se non il nostro Io stesso: il quale, superando se medesimo nella sua attualità, non contrappone a sè, quando ben si consideri, una sua immagine morta, quasi la propria cenere da cui risorgerà la mitica fenice. L'oggetto dell' Io partecipa alla nuova vita dell' Io, vibra in esso, consustanziato con esso: non

è termine a cui si drizzi l'attività spirituale, ma è l'attività stessa, che è in quanto si crea, e si crea oggetto a se medesima. Di guisa che, astrattamente, tutto è assolutamente inconoscibile; in concreto, tutto assolutamente conoscibile, anzi conosciuto.

5. *Corpo, natura come processo dell' Io.*

Assolutamente conoscibile, anzi conosciuto, anche il corpo, guardato nel suo concreto attuarsi. E la sola difficoltà è nel guardarlo così, quantunque esso non sia mai che così. Guardarlo in concreto è difficile, poichè la concretezza è nel processo, nella storia, e la storia, nel suo complesso, apparisce sempre miracolosa: laddove analizzata in tutte le sue giunture ed articolazioni è la stessa razionalità e lucentezza. La storia del corpo e di tutta la natura, che è tutto un sistema, è processo infinito; lo stesso infinito processo dell' Io; processo, del quale quella storia che noi diciamo più propriamente tale (la storia dello spirito umano) è solo un piccolissimo frammento. La sua indagine, per progressi che abbia fatti, ne potrà fare sempre senza esaurirsi mai, come ogni indagine storica. Ma questa storia non potrà dirci mai la natura del nostro corpo, come la grammatica comparata o la glottologia non saranno mai in grado di scoprire la natura del linguaggio. Pure, come a noi non occorre il responso della glottologia a intendere la natura del linguaggio, che, quale processo spirituale e attualità dell' Io, dev'essere sempre stato quel che è in noi in ogni suo momento, o meglio quello che noi siamo in ogni momento; così non c' è bisogno di attendere i risultati della inesauribile storia naturale per conoscere la natura del nostro corpo, se noi possiamo conoscerlo considerandolo in un momento del suo attuale processo. Giacchè processo, atto è, evidentemente, anche il nostro corpo. Il quale non è mai; ma diviene sempre; e quando cessa

di divenire, muore. È vivendo: e la vita che altro è, se non un farsi continuo? E se perciò è innegabile la sua unità vivente, la sua materialità è già superata. La materia del nostro corpo è più che materia. Perchè la materia è quel che è, e non può mutare mai essenzialmente. La materia invece, nel nostro corpo è in continuo cangiamento. La materia è passiva; e la materia del nostro corpo ha un principio interno di attività.

6. *Immaterialità del nostro corpo.*

La materia si accresce per addizione. Ma così non si accresce quella del nostro corpo. Essa cresce. Quella che s' ingerisce in noi, in quanto soltanto si aggiunge (e non si assimila, diventando noi stessi), non accresce il corpo; anzi neppur lo conserva; lo consuma piuttosto e l'uccide. La materia, come tale, al nostro corpo non giova: esso si crea la sua *materia*. La quale perciò non è materia, ma lo stesso processo formativo del nostro corpo, che appare materia a chi non badi alla vita che lo sostiene e guardi il corpo dall'esterno quasi statua di carne. Nè giova osservare che pure il nostro corpo ha bisogno di materia da assimilare; perchè ciò vuol dire soltanto che il nostro corpo, come corpo particolare di un uomo, è qualcosa di astratto, che infatti non vivrebbe per se solo; e che esso è poi in concreto in relazione col tutto, in modo che tutto viva in lui; come si vedrà qui appresso.

7. *Il corpo come anima.*

Se il corpo non è materia, ma, interiormente, un processo formativo, e formativo di se stesso, esso meglio può dirsi un'anima. Chè la caratteristica dell'anima questa è: di farsi, laddove il corpo è fatto, ossia è, come si dice, dato dalla natura. Onde qualche cosa di corporeo, e non spirituale, è quel coraggio che conosce don Abbondio

quando sentenzia che « il coraggio, uno non se lo può dare »; ed è infatti il coraggio che il timido non conosce per esperienza, ma pensa soltanto dall'esterno. Laddove l'intrepido Federigo è in grado di dargli questa lezione di profonda filosofia, che va lungamente meditata dai lettori a cui è specialmente indirizzato questo libro: « Credete voi che tutti que' milioni di martiri avessero naturalmente coraggio? che non facessero naturalmente nessun conto della vita? tanti giovinetti che cominciavano a gustarla, tanti vecchi avvezzi a rammaricarsi che fosse già vicina a finire, tante donzelle, tante spose, tante madri? Tutti hanno avuto coraggio; perchè il coraggio era necessario, ed essi confidavano. Conoscendo la vostra debolezza e i vostri doveri, avete voi pensato a prepararvi ai passi difficili a cui potevate trovarvi, a cui vi siete trovato in effetto? Ah! se per tant'anni d'ufizio pastorale, avete (e come non avreste?) amato il vostro gregge, se avete riposto in esso il vostro cuore, le vostre cure, le vostre delizie, il coraggio non doveva mancarvi al bisogno: l'amore è intrepido »[1]. E come il coraggio di don Abbondio, ogni atto psichico è naturale, dato dalla natura, quando lo vediamo da fuori; *nostro*, cioè spirituale, quando ne siamo gli autori.

8. Inutilità della distinzione di anima vegetativa e sensitiva.

Il corpo, dunque, come processo organico, è anch'esso autoctisi, anima. Nè è anima vegetativa, secondo il concetto aristotelico, di qua dalla sensitiva. Distinzione fantastica, perchè sorretta da una intuizione della materia sensibile, dalla quale conviene si liberi chi voglia raggiungere la vera natura del corpo: giacchè l'attività vegetativa è contraddistinta da una irradiazione nello

[1] *Promessi sposi*, cap. XXV.

spazio, quasi processo inverso all'attività sensitiva, che è invece raccoglimento e concentrazione. La spazialità è solo l'aspetto materiale ed estrinseco del processo corporeo; e se esso è autoctisi, e se la coscienza non s'immagina arbitrariamente, ma si concepisce — nè si può concepire altrimenti che come autoctisi — non si vede in che un'anima, che sia vegetativa come principio interno di sviluppo organico, possa differire da quella che si dice sensitiva.

9. *Spiritualità del processo organico.*

Il fatto della continua esperienza è, che non pure il coraggio e ogni evidente processo psichico, è realtà creata da noi, dal soggetto, quale rampolla dalla più profonda radice della sua spiritualità, ma la stessa forza che si dice fisica, o, se si vuole, gli organi stessi della forza fisica, che, in effetto, sono l'aspetto estrinseco della forza. È osservazione antica, trita e sfruttata ora dalle pratiche superstiziose di talune sette religiose non meno che dalla terapeutica medica, che lo spirito esercita un potere immediato sul corpo; che, sopra tutto, la convinzione di star bene è uno dei più forti coefficienti della salute e del vigore fisico. Ma, se queste esperienze hanno del misterioso e vi si desidera maggior luce d'analisi e di osservazione, vi sono casi per tal modo manifesti della coefficienza organica degli atti spirituali, e in generale della continuità e unità assoluta tra i due processi, apparentemente diversi, del corpo e dell'anima, che non c'è bisogno davvero di ricorrere alle esperienze d'eccezione. Noi, si può dire, compiamo di continuo di questi pretesi atti materiali, onde consta il processo organico. Camminiamo, mangiamo, prendiamo, compiamo alla luce della coscienza mille funzioni organiche. Le compiamo, si dice, volontariamente; e s'intende che la volontà presieda al loro compimento, talchè prima sia la volontà e poi la

funzione. Ma ciò non è esatto: se io voglio camminare e non cammino, in realtà io non voglio propriamente camminare, ma quasi voler camminare: voglio dispormi a poter dire a un tratto: camminiamo ! Ed è chiaro che non solo allora si camminerà effettivamente, ma che allora si compirà in noi la vera volontà del camminare. La quale perciò non è separabile dalla funzione organica.

Ordinariamente distinguiamo dalla volontà la velleità: quella mezza volontà, che è un rivolgersi dello spirito verso l'azione, ma non è azione. Tanto vero che in certe azioni non occorre neppure alcuna manifestazione fisica, e la volontà indubbiamente allora è perfetta come azione, appena sorta: per esempio, un pensiero maligno, che i teologi mettono tra i peccati, e non c'è moralista che possa non considerarlo come cattiva azione. Al solito, l'apparenza di un possibile distacco tra volere e agire, e quindi della loro duplicità, nasce dall'errore di trascendere l'atto psichico, considerandolo dall'esterno e quando esso non è più, o non è ancora. Se io mi risolvo oggi a partir domani per un viaggio, chi vorrà negare tra questa risoluzione e questa partenza un intervallo, e quindi una differenza ? Ma chi vorrà, d'altra parte, negare che da oggi a domani io potrei disvolere quel che ho voluto più d'una volta, sicchè, se domani parto, all'atto del partire ci dovrà essere un ultimo atto volitivo che non può essere quello d'oggi ? Rigorosamente esaminata, immediatamente, la volontà è azione; di guisa che l'espressione comune del « voler agire » è pleonastica: una parola delle due è di soverchio, perchè l'atto è uno, quale noi lo cogliamo in quel momento supremo della coscienza, in cui lo spirito, come Brenno, getta la spada sulla bilancia: momento unico senza possibilità di interne distinzioni.

10. Unità di volontà e di azione fisica.

Chi agisce allora? È chiaro che, se Io, in quanto Io che voglio, non potessi per me stesso agire, non potrei nè anche volere, poichè volere è agire. E il paralitico non vuole muoversi, benchè ne abbia di certo molto desiderio. E il volere irrazionale degli sciocchi, che aspirano a fini superiori alle loro forze, in realtà, è un volere misurato da un punto di vista superiore e però trasceso. Niente mai d' irrazionale nell'atto stesso in cui si produce. Il soggetto dunque che vuole, può già in quanto vuole. Infatti il potere è la stessa costituzione del soggetto, e solo per astrazione se ne distingue. Come la psiche veggente è, non una qualunque psiche (quella p. es., di un cieco), che si provveda d'un paio d'occhi di buona qualità, ma la psiche del veggente già fornito di tutto quel che gli occorre a vedere. Così i mezzi in generale, condizione dell' agire, fanno parte della natura dell'agente: il quale viene perciò costituito nell'esser suo anche dai mezzi, che sono a sua disposizione. Ma la natura dell'agente, o soggetto, non può esser qualcosa di dato al soggetto, e neppure qualche cosa che sia in lui primitivo ed immediato. Il soggetto è quello che è in quanto si fa. I mezzi pertanto, di cui egli si potrà giovare, non si possono concepire se non come una sua conquista. E se la volontà si serve del corpo — e se ne serve di certo in quanto vuole — questo è segno certo che il corpo è prodotto dalla volontà.

11. Unità di sensazione e modificazione somatica.

Così, se si guardi, anzi che l'*aspetto attivo* del volere, quello passivo del conoscere, in cui empiricamente si pensa che l'esperienza immediata sia condizionata dagli organi di senso, i quali raccolgono gli stimoli fisici e li

cangiano in stimoli fisiologici, anche codesti mezzi dell' Io sono costitutivi della natura stessa dell' Io, il quale come autoctisi, non potrebbe esser costituito di una certa natura che non fosse il prodotto della sua stessa attività, o, più esattamente, quest'attività medesima. Come il soggetto, che percepisce una sensazione, non rinnova propriamente la sensazione sulla base già consolidata della sensazione passata, ma rinnova nella sensazione presente quella di prima in un atto gemino; così — e non per analogia, sibbene per identità di processo — il soggetto che sente il corpo qual è modificato dalle cause esterne al corpo stesso, o il soggetto che vuole il corpo che modifichi se stesso e le sue relazioni con l'ambiente, è sempre il soggetto che nel suo unico processo fa il corpo sentendolo o volendolo. Di che abbiamo un testimonio immediato, che può sfuggire soltanto a una riflessione insufficiente che ne tenti la teoria, nel senso che lo spirito prova, di avere in se stesso, e non innanzi a sè, quando agisca col corpo, anche il corpo; e di mettere l'anima propria nella sua spiritualità, non pure nei segreti pensieri (che per loro natura non son mai segreti), ma e nel volto che è tutto parlante, e nelle braccia che si protendono con desiderio, e nel pugno che si leva minaccioso, nelle gambe che si affrettano con premura, e in generale in tutto il corpo che è persona, attestante in ogni atteggiamento la presenza dell' Io.

12. Il corpo non è dalla nascita, ma si forma.

Si osservi la differenza tra il braccio (relativamente) inerte del paralitico e il braccio dell'uomo sano. Il disgraziato è costretto a levarlo di peso e trascinarlo come cosa morta, cioè cosa non sua: a quel modo che nessuno può dir più suo un membro che gli sia stato amputato. Il sano possiede il braccio, in quanto questo si muove da sè di conserva con tutto l'organismo: in quanto cioè

non è materia, ma qualcosa di vivo nel circolo della vita, che s' incentra nel soggetto affermatore di quel che gli appartiene. Così il soggetto ha un membro in quanto vi s' incorpora o lo spiritualizza (che è lo stesso), vi è presente. Il che vuol dire che il corpo nostro non è quello con cui nasciamo, o quello che ci è dato, ma quello che ci formiamo: quello che abbiamo certamente cominciato a formarci prima di nascere.

13. Problema biologicamente insolubile.

Quando abbiamo cominciato? La biologia che cerca questo « quando », com' è noto, non l' ha potuto trovare; non lo troverà mai. Questo « quando », poichè la vita, in cui consiste il processo organico, è la vita del soggetto, presuppone il soggetto nel tempo; laddove piuttosto, come sappiamo, il tempo è nel soggetto. Soltanto, la biologia potrà opporci che a questo modo non c' è più verso di assegnare un principio nè all' individuo nè alle così dette specie, e non c' è più distinzione di natura tra gl' individui naturali. Ma questa opposizione, anzichè temuta, è da noi desiderata; non è una opposizione, sibbene una conferma della nostra dottrina, secondo la quale il soggetto è uno e non si moltiplica; e molteplice è soltanto quello che pensiamo, mentre, pur pensandolo, lo unifichiamo.

14. Il vero corpo: l'universo.

E ci giova conchiudere, che il vero corpo, formazione dell' Io, superata sempre nell'attualità del suo processo, non è quel piccolo corpo, in relazione al quale ci contrapponiamo, da certi punti di vista accidentali e che pur costantemente sorpassiamo, l'uno all'altro come altrettante persone reali. Questo corpo non potrebbe nulla e non costituirebbe nessuna potenza nè sensitiva nè attiva, per usare anche noi il comune linguaggio, dell' Io.

Il vero corpo potente, il vero Io, è tutto l'universo, da cui un granello di sabbia non si può sottrarre, senza che il tutto non precipiti a ruina: come nel piccolo (che pur è così grande) della così detta storia umana si scorge che nessuna goccia di vita spirituale si perde; e che non pure i grandi fatti degli eroi e dei popoli onde son piene le storie, ma anche gli umili pensieri e gli affetti dei mille e mille che passarono anonimi sulla terra presto travolti nel fiume dell'oblio, anch'essi ebbero un' importanza essenziale: concorrendo per la parte loro con le piccole onde centrifughe e diffusive d'ogni momento spirituale, dall' individuo alla famiglia e agli amici, da una generazione all'altra, in un filone di vita che si perpetua nel patrimonio dei secoli.

15. Il vero universo.

In questo grande sistema, in cui l' Io è reale, se il sistema si tenta concepirlo nel tempo, nello spazio e, in generale, nella molteplicità oggettiva, onde l' Io si vien rappresentando a se stesso, la mente si smarrisce nell' infinito. Ma quest' infinito non può non apparire come un falso infinito a chi guardi al suo carattere oggettivo (poichè esso è *oggetto* del nostro pensiero) pel quale non può essere altro che il contenuto dell' Io come attualmente vive in noi, che tentiamo ripercorrere quell' infinito; poichè la verità è in noi; e qui eterna, qui veramente infinita. E però non solo per intendere se stesso, ma per intendere il mondo, l'uomo deve tornare a se stesso, soggetto assoluto, o soggetto che è tutto soggetto, e che non lascia nulla fuori di sè.

PARTE SECONDA

L'EDUCAZIONE

Capitolo I

FILOSOFIA E PEDAGOGIA

1. La scienza dell'uomo.

Nella parte precedente abbiamo cercato di chiarire un solo concetto, quello dell'uomo; e abbiamo trovato che l'uomo è la stessa realtà universale considerata nella sua attualità, per cui è *soggetto*; e che ogni altra forma di realtà, nella quale par di vedere qualche cosa più o meno del soggetto, è una forma astratta, non corrispondente alla realtà attuale, ossia alla realtà qual' è quando si attua. La trattazione di questo concetto è, s' intende, l'abbozzo di una scienza: di quale ? Il battesimo della scienza in cui ci siamo messi potrebbe aiutarci per un utile orientamento; come a chi si trovi in luoghi nuovi e non più veduti, apprendere il nome è una luce opportuna per ritrovare la via, se gli soccorra qualche nozione anche elementare e approssimativa di topografia.

2. Antropologia, psicologia, metafisica, filosofia.

Antropologia essa è certamente, se la parola si prende nel senso che la voce suona, di scienza dell'uomo. Ma non è antropologia che dell'uomo fa una specie, ancorchè la suprema e privilegiata, tra le specie animali. *Psicologia* è, poichè l'uomo per noi consiste nel processo psichico. Ma non è psicologia che descrive le forme astratte dei fatti psichici, considerati come fatti, analoghi ai fatti naturali,

ancorchè d'altra sorta, e da trattarsi perciò con gli stessi criteri e metodi delle scienze naturali, che in tutto vedono materia e meccanismo; perchè la nostra psicologia è la confutazione dei principii e delle proposizioni fondamentali di una tale psicologia. E la psicologia, come scienza analoga alle scienze naturali, muove dal concetto di un fatto psichico che sia una categoria tra le categorie dei fatti naturali; laddove, se è vero tutto quello che noi abbiamo discorso, il fatto psichico, che è propriamente un *atto*, non esclude nessuno fatto da sè, ed è l'atto in cui si concentra e risolve la vita non pure del corpo e di un corpo, ma di tutto. *Metafisica*, piuttosto, è da dirsi in quanto ha per oggetto un essere che è l'essere, fuori del quale non c'è altro; o, con parola meno sospetta, *filosofia*, che non ha propriamente altro significato.

3. Caratteri di questa filosofia.

In questa filosofia, per altro, il problema dell'essere nè ha quella generalità, che importi la necessità di quelle trattazioni speciali, onde par che la filosofia generale si articoli in talune filosofie speciali (donde, da una parte, la *metafisica*, o *logica*; e dall'altra, o la *fisica* e l'*etica*, come per gli antichi, o la *filosofia della natura* e la *filosofia dello spirito*, e simili, come per i moderni); nè quella particolarità, per cui nell' Herbart, p. es., la metafisica, come filosofia puramente *teoretica* o scienza di quel che è, aspetta il suo compimento dall' *estetica*, o *pratica*, scienza di quel che dev'essere. Non ha quella generalità, perchè, liberandoci da ogni formalismo, essa non considera uno schema o un tipo o una legge astratta della realtà, ma la realtà stessa nella sua assoluta concretezza, oltre la quale non è possibile concretezza maggiore; ossia la realtà come legge a se stessa nella sua attualità. Nè questa particolarità, perchè qui l'essere non è concepito come

realmente distinto dal dover essere, il fatto dalla legge, l'accadere psichico dall' ideale; ma i due termini sono unificati in guisa da costituire un'assoluta unità; unità del processo reale, che è processo spirituale, e però non ha niente di esterno a sè da attuare, ma attua se stesso: non è fatto, dicemmo, o semplice accadere, ma atto assoluto, e però intrinseco valore. E se il fare che non è effetto, ma causa di se stesso, farsi, è libero; l'essere, di cui si è discorso, e il processo psichico in cui l'essere si è risoluto, non sono natura e meccanismo, ma assoluto spirito, fin da principio ed essenzialmente, o *libertà*.

4. *Le scienze, e la filosofia nel suo svolgimento.*

Come scienza universale e concreta, questa filosofia non ammette nè integrazioni nè specificazioni. Il punto, a cui siamo pervenuti, non è tappa da sorpassare; è la meta d'ogni ricerca. Il solo svolgimento di cui è suscettibile, è della stessa natura di ogni spirituale svolgimento. Infatti se il reale è uno, il suo concetto, o coscienza che esso abbia di sè, non può essere che uno: ma come cotesto reale è storia, diversificazione di sè da se stesso e insieme unificazione in sè d'ogni sua molteplicità; svolgimento interno, quindi, di carattere storico; così anche il concetto di cotesto reale, la filosofia, si realizza eternamente come processo storico di alienazione da sè e di ritorno a sè. Processo, attraverso il quale la filosofia stessa apparisce nelle forme più diverse; le quali, astrattamente considerate, non sono filosofia, ma, considerate ad una ad una nella loro attuale concretezza, si risolvono tutte nell'unità immoltiplicabile della filosofia. Così dalle analisi precedenti dovrebbe essere apparso come la psicologia, l'antropologia, le scienze naturali, in genere, al pari delle scienze filosofiche, si risolvano nella filosofia.

5. *La differenza e il rapporto tra la filosofia e le scienze.*

La risoluzione non mira già, come esplicitamente osservammo, a far disparire gli oggetti rispettivi di tali discipline, bensì a dimostrare qual è il punto esatto, a cui convien collocarsi a fine d'intendere la reale natura di ciascuno di essi, nè può quindi significare che tali discipline siano grossolani errori di cui giovi purgare lo spirito scientifico; sibbene che ognuna di tali discipline si attiene all'apparenza estrinseca del reale, e non coglie nel vivo la verità che alla stessa apparenza vien conferita dalla natura intrinseca che la sostiene. Si può dire che ogni disciplina, per astratta e particolare che sia, è vera; ma di una verità che aspetta di assere ancora approfondita, e non si può approfondire dal punto di vista di essa, ma solo da questo della filosofia, in cui essa si risolve.

In questo senso puramente *critico* la filosofia, accennata per sommi capi nelle pagine precedenti, è capace di svolgimento, o, come si dice meno propriamente, di *applicazione* al problema pedagogico.

Capitolo II

IDENTITÀ DI FILOSOFIA E PEDAGOGIA

1. I due aspetti del problema pedagogico: fatto e ideale.

In tutti i tempi la filosofia s'è trovata ad avere nel suo seno il problema dell'educazione. Il quale si presenta sempre sotto due aspetti fondamentali, che danno luogo a due forme principali della pedagogia; ma così per l'uno come per l'altro rientra di pieno diritto nel dominio della speculazione filosofica.

Questi due aspetti del problema pedagogico corrispondono ai due aspetti della realtà, che abbiamo più d'una volta rilevati nell'atto spirituale: quei due aspetti, che non sono (non occorre quasi più avvertirlo) due forme o facce o parti della realtà stessa, ma quasi i due occhi, con cui noi possiamo guardarla. Con uno vediamo la realtà come qualche cosa che è quella che è: come una legge che non cessa di esser legge perchè ci paia dura (*dura lex, sed lex*). Non è nè buona nè cattiva in sè; e il filosofo non troverà ragionevole lodarla o biasimarla, gioirne o piangerne, ma, come voleva Spinoza, il più strenuo teorico della realtà veduta con questo occhio, vorrà solo intenderla. Con l'altro vediamo invece una realtà che si può discutere se sia o no realizzata, se sia tutta o parte realizzata, ma che sarebbe degna certamente di diventar realtà, e tutta realtà.

2. Impossibilità di prescindere dall' ideale.

Nè, per isforzi che si faccia di non adoperare altro che il primo di questi due occhi, si può fare a meno del secondo. Spinoza, quella sua dottrina della realtà che è quel che è, come un triangolo che contiene e non può, data la sua natura, non contenere due angoli retti, l'espone in un trattato di Etica, onde l'uomo, liberato dalla servitù delle passioni e dagli errori della fluttuante immaginazione, mira ad acquistare la libertà della mente consapevole della natura del reale e beata nell'amore intellettuale di Dio: un trattato che, a parte l' intento esplicito di purificazione etica e eudemonologica dello spirito umano, — questo amore intellettuale di Dio, che è intelligenza e adesione al vero, e che sarebbe assurdo se la realtà, e quindi anche l'uomo schiavo delle passioni ed errante tra le ambagi della fantasia, fosse paragonabile a un triangolo contenente in eterno due angoli retti; a parte ciò, vuol essere, come ogni trattato, la dimostrazione di una verità, ossia di qualche cosa in cui tutti *debbono* consentire. Appena l'uomo dica, magari soltanto questo, che il mondo è quel che è e non quel che dev'essere, egli col fatto della sua affermazione pone già un'esigenza: afferma che si *deve* convenire in quel che egli assevera; afferma cioè la realtà del vero; che non è più un *fatto*, ma appunto un'esigenza, un postulato, una *norma*, una idea.

3. Impossibilità di prescindere dal fatto.

Nè è possibile cavarsi l'occhio del fatto, dell'essere qual è, per vedere solo la bellezza dell' idea, dell' ideale, della norma del reale, o del reale come norma. Questa era la tendenza di Platone; e quella tendenza, attraverso il Neoplatonismo, andò a finire in Spinoza. Giacchè la norma stessa, appena cessi di considerarsi norma del-

l'essere, e si faccia essa stessa essere, si converte appunto in un fatto: qualche cosa che è quel che è, e che perciò si priva del suo valore. Onde gli astrattisti hanno finito col mettere da una parte l'*essere*, e dall'altra quello che esso dev'essere (il *dover essere*): come dire, che l'essere non sia mai quel che dev'essere, e però la norma rimanga sempre una norma: impotente, prigioniera della sua schiva e superba eccellenza sulla realtà effettuale.

4. *L'uomo qual è e l'uomo quale dev'essere.*

Tralasciando per ora di additare l'errore di tale astrattezza, è incontestabile l'esistenza dell'uno e dell'altro occhio, voglio dire la necessità della doppia considerazione del reale. E però è chiaro che il concetto dell'uomo è capace di atteggiarsi a volta a volta come l'uno o l'altro di due concetti affatto diversi: secondo che si guardi all'uomo qual è, o all'uomo quale dev'essere: alla feccia di Romolo, come diceva immaginosamente il Vico, o alla repubblica di Platone; secondo che si guardi alle leggi naturali o costituitive della natura immediata dell'anima umana, o ai fini, ai bisogni, alle aspirazioni di essa. Si paragoni Machiavelli e Savonarola. Ambidue convinti della profonda corruttela italiana del Rinascimento, l'uno v'affisa lo sguardo, per studiarla, questa corruttela, con la serenità dello scienziato, che pare cinismo, persuaso che non ci siano altre forze, sulle quali fare assegnamento, oltre quelle operanti nella corruttela medesima; l'altro calpesta sdegnato e fremente questo mondo vano e corrotto, richiamando, con accesa eloquenza, ideali, che non hanno radice in quella società, ma che egli vorrebbe suscitarvi a rinnovamento degli spiriti. La « realtà effettuale » del Machiavelli era l'*essere*; il « regno di Gesù Cristo » che il Savonarola voleva in Firenze, era un semplice *dover essere*. Ma l'essere non è mai tanto essere, che Machiavelli non possa fare sprizzare a forza

dalla sua teoria del meccanismo sociale un ideale patriottico; nè il dover essere è mai tanto un dover essere da costringere il Frate ferrarese a non mescolarsi, la parte sua, in quel brutto mondo, non foss'altro per atterrirlo con i fulmini delle sue prediche.

Don Abbondio, lo abbiamo veduto, se ne sta all'*essere*, persuaso che il coraggio uno non se lo può dare; ma il cardinal Federigo è fermo invece al dover essere, sicuro che il coraggio uno *deve* darselo.

5. *Duplice configurazione del problema educativo.*

Orbene, secondo che si considera l'uomo in un modo o nell'altro, il problema della formazione dell'uomo, che è il problema della educazione, ha un diverso significato: perchè una volta siamo innanzi a una realtà meccanica, e un'altra volta a una realtà teleologica. La formazione dell'uomo è, infatti, il processo dello svolgimento umano; e questo processo può essere inteso come processo meccanico, in quanto si risolve in una serie di effetti ciascuno dei quali dipende da una causa; e come un processo teleologico in quanto si risolve in una serie di atti, diretti tutti a un fine. L'astrattezza dei due concetti fa sì che l'uno non possa non essere contaminato dall'altro: donde temperamenti da una parte e dall'altra, i quali non annullano la tendenza diversa dei due concetti. Così è che la filosofia ora si è trovata innanzi al problema: come si forma l'uomo? come si sviluppa lo spirito umano? quali sono le leggi della formazione umana o mentale? Ed ora innanzi a quest'altro: come si deve formare l'uomo? qual è l'uomo che dobbiamo formare? Nel primo caso, com' è ovvio, passa in seconda linea il secondo problema; nel secondo caso, il primo.

6. Psicologia ed etica.

Chi cerchi per quali vie o mezzi l'uomo riesce uomo, presuppone tacitamente di sapere, anzi che si sappia, e sia convenuto, che cosa è quest'uomo, e a che mena il suo processo di formazione. Chi discute invece del fine a cui si deve indirizzare l'educazione dell'uomo, suppone che l'altra questione non presenti difficoltà, parendogli che basti proporsi la vera mèta, perchè si sappia senz'altro la via da percorrere. Se si dice *psicologia* la scienza dello sviluppo naturale dello spirito, ed *etica* la scienza dei fini a cui deve mirare questo sviluppo, il problema pedagogico ora apparirà come psicologia, ora come etica: ma, ripeto, non mai tanto psicologia, che questa psicologia non implichi un'etica; nè, per converso, mai tanto etica, che questa non implichi una psicologia.

7. Identità di psicologia e pedagogia psicologica; di etica e pedagogia etica.

Ora, si badi che, per l'avvertenza testè ripetuta, se la pedagogia apparisce, a guardarla da un lato, una psicologia, la psicologia sempre può essere considerara come una pedagogia (guardata, s' intende, da quel solo lato, che è il meccanicistico). Voglio dire che, dal punto di vista psicologico, la pedagogia meccanica e la psicologia coincidono puntualmente, perchè non c' è psicologia che possa tralasciare di considerare, come fatto psicologico, quella idealità etica che abbiamo detto essere implicita nella stessa pedagogia psicologica: di guisa che questo non è un carattere integrativo della psicologia specificamente pedagogica. E così, d'altra parte, l'etica, supponendo sempre un certo concetto dell'anima proporzionato ai fini che essa teorizza, coincide anch'essa interamente con la pedagogia etica.

8. Eclettismo del concetto herbartiano della pedagogia.

Ma fu un mero artifizio dell' Herbart, caduto affatto nel vuoto, quello di riunire ecletticamente psicologia ed etica nel concetto di pedagogia, concepita come la scienza che si serva delle cognizioni psicologiche per la formazione dell'uomo alla virtù. A parte la scorrettezza gnoseologica del concetto di praticità introdotto nel concetto di una scienza (scorrettezza, che apparirà meglio qui appresso), l'unificazione della psicologia con l'etica, concepite le due discipline, come le concepisce Herbart, l'una fuori dell'altra, l'una come la scienza della pura causalità psichica, l'altra come scienza dei fini, l'unificazione vera non è possibile per la semplice ragione che quella psicologia ha la sua etica dentro di sè, incompatibile con quella etica con cui essa pedagogicamente si dovrebbe integrare; e dicasi altrettando dell'etica [1].

9. Necessità di risolvere il problema–gnoseologico della pedagogia.

Prima dell' Herbart e dopo, nella storia della filosofia, questo problema gnoseologico della pedagogia non è stato preso in considerazione mai. Eppure una trattazione sistematica, ossia rigorosamente orientata e coerente, della dottrina dell'educazione non è possibile se non si viene a capo della questione intorno alla sua natura. Il pedagogista deve prender partito, o con la psicologia, o con l'etica: o con don Abbondio, o col cardinal Federigo !

10. Impossibilità di risolverlo senza superare il dualismo di psicologia ed etica.

Ma la soluzione di questo problema pedagogico non avrebbe potuto esser data da una filosofia incapace di

[1] Cfr. la mia memoria sul *Concetto della pedagogia* (1900), rist. nel volume *Educazione e scuola laica*, 4ª ed. Milano, Treves, 1932.

superare il dualismo di psicologia ed etica, poichè s'è visto che la pedagogia è psicologia per un verso ed etica per l'altro. E diciamo dualismo di psicologia ed etica, per usare i due termini che dal principio del secolo passato (da Herbart in poi) sono in campo in tutte le definizioni della pedagogia. Ma si può egualmente dire ogni dualismo, in cui si rappresenti in genere l'illustrata opposizione di quel che è e di quel che dev'essere: fatto e valore, causalità e fine, natura e spirito, legge e norma spirituale, necessità e libertà, ecc. Viceversa, la soluzione è già data quando la filosofia abbia superato siffatti dualismi. Quando si sia capito che non c'è psicologia che non sia etica, nè etica che non sia psicologia, che non c'è fatto che non sia l'instaurazione d'un valore, nè causa che non sia posta dal suo effetto, nè natura che non si spiritualizzi, nè necessità che non sia la stessa assoluta autodeterminazione dello spirito (autoctisi). Allora non c'è più una psicologia e un'etica tra cui scegliere: c'è la filosofia, e s'impone il concetto che la *pedagogia è la filosofia.*

Capitolo III

LA PEDAGOGIA COME TECNICA

1. *Il pregiudizio monadistico.*

Ma per renderci conto esatto di questa prima proposizione di una pedagogia veramente scientifica, bisogna prima liberarsi da taluni comunissimi e inveterati pregiudizi. A capo dei quali è quello sorto dall'osservazione empirica del fatto educativo, che ci presenta una dualità fondamentale: educatore ed educando; per cui l'educazione si concepisce non come l'autonomo sviluppo dello spirito individuale, ma come quell' azione con cui uno spirito promuove lo sviluppo di un altro spirito. Il pregiudizio che si potrebbe dire *monadistico* (pensando alla molteplicità delle monadi leibniziane, ossia degli spiriti concepiti come sostanze tra loro diverse e irriducibili): perchè cotesto concetto misterioso dell'educazione come azione inter-spirituale si fonda sulla intuizione dello spirito come individualità particolare.

2. *Origine del concetto della pedagogia come tecnica.*

Se questo pregiudizio non fosse un pregiudizio, la pedagogia invero non sarebbe identica con la filosofia, anche concepita come unità di psicologia e di etica; perchè altro sarebbe tuttavia lo sviluppo dello spirito, oggetto della filosofia, altro l'educazione come azione promotrice di codesto sviluppo. E i pedagogisti, infatti, che non sono andati pel sottile intorno all' indole delle cognizioni occor-

renti alla loro disciplina, si sono impuntati su questa distinzione tra lo sviluppo spontaneo o ideale della natura umana, e lo sviluppo effettivo promosso ed aiutato per opera dell'educazione; talchè, pur parendo disposti a riconoscere l'unità indifferenziata di filosofia e pedagogia sotto il rispetto *teoretico* puro, risolutamente le distinsero l'una dall'altra sotto il rispetto della *tecnica*, estranea al concetto della filosofia, ed essenziale invece a quello della pedagogia. Sicchè per loro la pedagogia, più che una scienza, fu un'*arte*, o tutt'al più, come vollero il Rosmini e altri, la *scienza di un'arte*.

3. *Critica del concetto di tecnica: tecnica e potenza.*

Noi potremmo limitarci a mostrare l' insussistenza della intuizione monadistica, che è a fondamento di questo ircocervo dell'arte pedagogica. Ma questa concezione esercita pur sempre tanta seduzione sulle menti di quanti studiano i problemi educativi, che non sarà inopportuna qualche osservazione intorno a questo concetto di tecnica, o arte. Mostrammo già l' insostenibilità della distinzione tra teoretica e pratica, tra conoscere e fare. Ora la tecnica pretende appunto di assidersi in mezzo tra la teoria e la pratica, volendo essere quella teoria, che non è mera teoria, perchè è indirizzata alla pratica: e sarebbe propriamente quella certa teoria, che costituisce in potenza il soggetto di una certa pratica. Il calzolaio che fa una scarpa si serve della tecnica che deve già possedere; e può possederla e tuttavia non fare una scarpa, se gli manchi, p. es., il cuoio da lavorare. Il suo possesso è dunque quel certo sapere, per cui può fare, occorrendo, la scarpa: un sapere che è sola potenza di fare. D'altra parte, se io posseggo un sapere di pura teoria, questo sapere anch'esso mi mette in grado di sapere ulteriormente ciò che altri, privo di quel che posseggo io, non può, e che io stesso posso non sapere, ove non si avverino

tutte le altre condizioni per l'acquisto di questa nuova cognizione: costituisce in me una determinata potenza. Sì per la tecnica, dunque, come per la teoria pura interviene questo concetto di *potenza*: una volta si tratta della potenza di fare; un'altra della potenza di conoscere. Abolito questo concetto, in generale, di potenza, è insieme annullato il concetto di tecnica. Ora quel concetto è sorto nella filosofia aristotelica dalla considerazione astratta della materia in cui si realizza ogni atto della realtà, e non è niente più che un'astrazione che trascende lo stesso atto reale. Il diventare qualche cosa presuppone, dice Aristotele, la potenza di diventare ciò che si diventa; se da un seme viene una pianta, e da un altro seme no, è chiaro che nel primo seme c'è qualche cosa che manca nel secondo, e che costituisce il germe, la potenza dello sviluppo specifico. Così, se vediamo il calzolaio al suo lavoro, noi dobbiamo pensare quella certa capacità di lavorare che si reca in atto nella nostra esperienza.

4. Tecnica e concetto.

Ma questo modo di pensare si riconnette, a sua volta, alla falsa teoria del concetto *generale*, di cui già dicemmo [1], perchè suppone che d'ogni cosa che si realizzi sia determinabile in astratto il tipo generico a cui corrisponderebbe la potenza: come il modo di fare le scarpe (e quindi l'arte del calzolaio) o una data pianta (grano, orzo, zucca, rosa, ecc., e quindi i rispettivi semi); e così via. Ma, caduto quel concetto, e inteso il concetto come la puntuale coscienza che lo spirito ha di se stesso nella immediatezza dell'atto suo, che non ha niente che lo preceda, tranne ciò che esso stesso pone come precedente, ma dentro di se stesso e nella sua propria attualità, la potenza diventa allora un elemento intrinseco dell'atto, e una cosa

[1] Cfr. parte I, cap. XI.

stessa con esso. Se io penso *a*, ho sì la potenza di pensare *a*, ma questa potenza, realisticamente intesa, non è altro che la mia soggettività determinata in questo pensiero di *a*: se io penso *a*, in questo Io, soggetto di questo pensiero, è la potenza di esso: ma ell' è in questo Io attualmente soggetto di questo pensiero. Prima dell'attuarsi di questo pensiero non c'era la potenza di questo, ma degli altri pensieri che ero via via venuto pensando. Che cosa fa il calzolaio che fa le scarpe ? Egli a suo modo pensa ogni momento in una certa maniera. Ebbene, anche lui, non è il soggetto astratto che possieda la potenza di fare scarpe in generale (di scarpe in generale, nè larghe nè strette, nè di nessuna foggia determinata, si potrà calzare il piede in generale di un uomo anch'esso in generale, che non va certo a comprare i manufatti del calzolaio !), ma certe scarpe; e ogni volta che ne fa una, quell'una è una scarpa determinata, che è quella che egli fa in quel caso, più o meno buona, più o meno cattiva, con un'arte che, nel miglior dei casi, è sempre nuova, perchè sempre si perfeziona. Sicchè il calzolaio non possiede mai l'arte sua, ma impara a volta a volta quella che mette in opera. E che egli o altri sappia fare quello che ancora non fa, è idea approssimativa, grossolana, falsa. L'assolutezza dell'atto, che non è mai se non se stesso, imparagonabile ad altri atti, non consente, dunque, il concetto di potenza; e però nè pur quello di tecnica.

5. *La pretesa arte di fare scuola.*

Non c' è un sapere che insegni l'arte di fare scuola; se per fare scuola s' intende farla davvero, a certi giorni, a certe ore, via via, a certi alunni, sempre nuovi, con animo sempre nuovo, in circostanze sempre diverse, su problemi che mai non si ripetono. Anche la scuola, come tutto, è, in ogni momento in cui si consideri, un atto assoluto senza precedenti e senza conseguenti; un atto

in cui tutto quello che abbiamo appreso è nulla rispetto a quello che dobbiamo ancora sapere. E guai al maestro, che non sappia procedere se non sulle dande dei precetti! La vita è creazione eterna.

6. Il motivo di vero della tecnica pedagogica.

Ma nell'oscuro concetto, che si è criticato, della tecnica, è, benchè in forma inesatta, accennato un principio di verità. Ed è, che lo spirito è un processo, un graduale sviluppo, in cui non si può arbitrariamente saltare di qua e di là; passare *ex abrupto* da un'arte all'altra, fare a meno di ogni speciale tirocinio, pretendere a un tratto di capire i più astrusi problemi di una scienza, a cui si perviene soltanto attraverso un ordinato processo. Lo spirito del processo è sempre uno spirito determinato, insostituibile, individuale. L'errore consiste nel non concepire con tutto rigore questa determinatezza e individualità. Talchè si rende possibile poi quel concepire l'educatore in sè, facendo astrazione della sua immanente relazione con l'educando: educatore da costituire con quella tale arte dell'educare, e da mandare poi in cerca degli educandi. Di questi educatori approvati e bollati dalla sapienza pedagogica non fu mai penuria: laddove, ahimè, i veri educatori sono, come i poeti, i santi, i filosofi, i grandi scienziati, merce piuttosto rara: *pauci quos aequus amavit Iuppiter. Multi vocati, pauci electi.*

Capitolo IV

L'EDUCAZIONE COME SINTESI A PRIORI

1. Unità di educatore ed educando.

Per distinguere che si voglia tra educatore ed educando, ed è certamente distinzione che non va cancellata, non è necessaria una grande riflessione per avvedersi che, parlando con proprietà, l'educatore non è chi si presume capace di educare, ma chi educa; e che l'educazione intesa non come un' idea astratta, bensì come una realtà spirituale, è una sintesi a priori, per adoperare una concettosa frase che già conosciamo: è un tale rapporto tra educatore ed educando (sempre tale educatore e tale educando), che l'uno non è concepibile senza l'altro. Giangiacomo ed Emilio sono, indubbiamente, due uomini, che noi possiamo dividere l'uno dall'altro: ma, dividendoli, prescindiamo di considerare in Giangiacomo l'educatore di Emilio, e in Emilio l' alunno di Giangiacomo. Ciò che, quando si tratti di un'educazione ideale e ipotetica, come nell' *Emilio*, possiamo certamente fare: ma possiamo farlo quando si tratta dell'educazione reale, che è quella di cui si vuol sempre parlare ? Il padre educatore dei suoi figliuoli si divide da loro, muore: i figliuoli restano; ma noi non potremo mai intenderli veramente prescindendo dall'azione che il padre ebbe sull'animo loro. Il maestro, terminata la sua lezione, lascia la scuola, si parte dagli scolari, va alle sue faccende, a' suoi studi: può anche non avere un pensiero più per la sua scuola,

prima di tornarvi. Ma che perciò ? Ei non si può dipartire già dalla sua anima, dalla sua mentalità, dalle sue disposizioni spirituali, da se stesso, quale s' è venuto conformando nella vita scolastica: poichè niente si perde del nostro passato, e tutto, variamente, è vivo nel nostro presente. E per altro la vera attualità vivente dell'educazione, a cui si deve guardare se si vuole intendere i due termini correlativi, non si può considerare così all' ingrosso e dall'estrinseco. Infatti non ogni padre che ha dato la vita a' suoi figli, e li ha riconosciuti per suoi allo stato civile, o li tiene in casa e nutrisce, è il loro educatore; nè ogni maestro che siede sulla cattedra, insegna. L'educatore è tale quando educa e in quanto educa. La sua realtà pertanto, assolutamente, si attua nell'educare effettivo. Che è un'azione spirituale, la quale lega indissolubilmente due spiriti.

2. *Unificazione spirituale.*

Ma con ciò ancora non s' è detto nulla di veramente chiaro. Che significa un'azione spirituale che lega insieme due spiriti ? Due spiriti, come due, non sono spirito; e come spirito, non sono due, se è vero quello che si disse della materia e dello spirito. E allora convien dire che gli spiriti concorrenti nell'atto dell'educare o non sono spirito, o sono uno spirito unico. Possono non essere spirito? Se guardiamo l'educare dal lato dell'educatore, che cosa egli fa, per esempio, insegnando a parlare, se non parlare egli stesso, e compiere un atto spirituale ? Che se guardiamo dal lato dell'educando, che altro fa questi imparando a parlare, se non cominciare a parlare, e compiere anche lui un atto spirituale ? E non abbiamo noi dimostrato che l'uomo, qualunque cosa faccia e per qualunque verso si consideri, è spirito ? cioè, si tenga sempre bene a mente, processo autocreativo? L'educatore, educando, si fa educatore: e questa è opera spirituale; l'educando,

profittando dell'educazione, si fa educando. La spiritualità dei termini educativi, adunque, è incontestabile; si può discutere soltanto della loro dualità.

3. Comunicazione da spirito a spirito.

Ma la dualità educativa ci riconduce a una questione che abbiamo a suo luogo, a proposito del linguaggio, discussa e risoluta nel senso della vanità, illusorietà e assurdità del problema, che si pone nel pensiero volgare e in tutte le filosofie monadologiche, della comunicazone da spirito a spirito. Il problema si pone quando si siano cancellati da uno spirito i caratteri della spiritualità, e quello spirito si sia ridotto a qualche cosa di vagamente intuito materialisticamente: quando, s' è detto, noi guardiamo uno spirito dal di fuori, sì che non possa vedersi più nella sua essenza spirituale; laddove il problema sparisce, cessando l'apparenza della molteplicità, appena si entri nello spirito e se ne intenda l' intima natura. Nell'atto reale della educazione, che ha luogo, poniamo, quando un maestro spiega una materia d' istruzione a uno scolaro, in guisa che, adempiendosi tutte le condizioni opportune, lo scolaro intenda perfettamente e segua in tutti i suoi momenti la spiegazione del maestro, quella base materiale, su cui si appoggia la concezione dualistica, vien meno.

4. Risoluzione della dualità nell'atto educativo.

La dualità, si badi bene, dovrebbe esserci (se ci fosse) non per un ispettore estraneo al processo educativo, bensì pel maestro o per lo scolaro, per cui il processo ha luogo. Ma il maestro che parla, non pensa ad altro che a ciò di cui parla; è tutto raccolto in quel pensiero, nè può distrarsi. La scuola, l'ambiente tutto e lo scolaro non sono più niente di nuovo per lui, non fermano e non attirano

più la sua attenzione; egli non se n'accorge più; tutto è stato assorbito nella sua determinata soggettività, la cui vita nuova è invece nell'argomento che gli offre materia alla presente lezione; come chi è assorto nella lettura dell'Ariosto, non solo non sente il peso dell'aria che grava su tutta la superficie del suo corpo, nè quello dei panni ond' è vestito; non solo si scorda la fame, la sete, e quanti altri bisogni e guai maggiori può avere addosso; ma non vede il *libro* che gli porge il farmaco salutare, non ne sente il peso che pur ne regge, non bada ai caratteri, romani o elzeviri, ond' è impresso; volta le pagine senz'avvedersene; è tutto nel mondo della sua fantasia. E come, se a un tratto mancasse una pagina al suo volume o una grossa macchia impedisse il corso della lettura, o un improviso sbatter d' usci spezzasse l' incanto, il lettore si ritroverebbe allora col suo libro in mano e s'avvedrebbe di aver letto quel libro, e di non essere già stato nel mondo lieto e meraviglioso della immaginazione ariostea; così, se qualche cosa venga a turbare quella situazione felice in cui il maestro si trova nell'atto della sua lezione, se una folata di vento dalle aperte finestre trascini seco a volo le carte d'un tavolino, o se quell'alunno che se ne stava zitto e intento come bevesse il discorso del maestro cogli occhi, rompa in uno sguaiato sbadiglio, è ovvio che il povero maestro sia smontato. La parola gli muore sulle labbra, perchè il pensiero gli si è interrotto a mezzo, perchè quella sua determinata soggettività si è improvvisamente rimutata di dentro.

Considerazioni uguali si possono ripetere riguardo allo scolaro: il quale, quando veramente apprende e freme e vibra nella parola del maestro, quasi sentendovi dentro suonare una voce che erompe dall' intimo del suo essere stesso, non guarda già e non vede gli occhiali o la barba del suo maestro, e la scranna su cui questi gli sta innanzi seduto, e non ode nemmeno quella sua parola come la

parola di un altro, ma è tutto nell'argomento della lezione, tutto il resto rimanendo riassorbito e fuso nella sua determinata soggettività. E pur se una mosca venga inopportunamente a rompere quell'equilibrio psichico su cui si regge l'attualità della sua attenzione presente, ossia del suo presente apprendere, egli si distrae; e allora si accorge che il maestro ha continuato a parlare, ed egli non sa propriamente di che. È proprio il caso di dire che quando l'uno dei due s'accorge dell'altro, questo è già sparito, perchè non è più quello di cui egli s'accorge: lo scolaro pel maestro, il maestro per lo scolaro.

5. *Ancora dell'unificazione spirituale nell'educazione.*

Togliamo in esame un altro caso meno scolastico, in cui possa parere meno evidente questa unità spirituale, in cui l'educazione si realizza. Pensiamo a un atto educativo determinato — giacchè senza determinatezza non abbiamo educazione reale — onde la madre esercita la sua azione sullo spirito del suo bimbo: pensiamo alla mamma che dà al figliuolo un esempio di gentilezza di modi. Quest'esempio è educativo, s'intende, in quanto viene osservato; chè se il bimbo non avesse neppur modo di notarlo, non ci sarebbe nè pur ragione di chiamarlo un esempio. Nè basta. Il bimbo osserva tante cose, che non sono punto educative per lui: osserva, p. es., con somma attenzione il tristo giuoco del gatto col suo topo; osserva con aperti occhi il cader delle prime piogge autunnali, i nuovi fiori della primavera, ogni nuova faccia e ogni spettacolo nuovo: ma tutte queste osservazioni non sono educative, o non sono in quel senso in cui è educativo un buon esempio. Occorre che quell'esempio apparisca buono a lui, degno di approvazione, come atto che anche a lui, nelle condizioni della mamma, spetterebbe fare. Il gatto come gatto egli non può imitarlo; uno spettacolo nuovo che sia soltanto uno spettacolo e

non l'azione che lo procura, egli non può riprodurlo: è qualche cosa che gli sta di contro, come altro dal suo mondo; altro, derivante da un'attività con la quale la sua è incommensurabile. Ma la mamma dispiega la sua gentilezza in parole, che sono quelle stesse parole che il bimbo si sente capace di ripetere. Ma che dico ripetere? L'esempio d'oggi non giova per domani. Una parola gentile detta con certo accento, se fosse ripetuta tal quale con quel medesimo accento, cioè con lo sforzo di riprodurre quell'accento — chè altro non è possibile — sarebbe caricatura di una parola gentile. Il bimbo che facesse questo sforzo, farebbe il verso alla mamma! Le parole gentili della mamma sono sentite nel loro pregio da lui, quand'egli sente che quelle, in quel momento, dovevano esser dette ed eran belle a sentirsi, e facevano bella la mamma; e che insomma avrebbe voluto dirle anche lui, al luogo della mamma. Meglio ancora: il bimbo all'udirle, deve gustarle, sentirle suonare dentro di sè come sue proprie parole; deve veder nella mamma l'interpetre d'un suo sentimento. Egli è vero, non aveva prima quel sentimento, ma gli pare d'averlo, e di averlo avuto, vedendolo espresso. Ma nè anche la mamma l'aveva prima, e solo esprimendolo può dire di averlo, e averlo avuto, poichè la parola non è veste dell'atto psichico che esprime, ma lo stesso atto psichico [1]. E non occorre avvertire che questo apprezzamento e quasi assaporamento intimo, e questo consenso puntuale del bimbo con la mamma non sorge improvviso, in un qualunque momento della loro comune vita spirituale. S'intende che il bimbo ancora lattante non avrebbe capito e non avrebbe in nessun modo apprezzato le parole materne.

[1] Cfr. parte I, cap. IX.

6. *L'efficacia dell'esempio.*

Ma quel che importa notare è che, se l'educando non è in grado di sentire da sè a questo modo, implicante la piena unificazione spirituale di lui con l'educatore, ogni esempio che questi gli potrà dare, sarà inefficace e muto e non sarà veramente esemplare. Ogni volta che l'attività creatrice dell'esempio all'educando apparirà, per qualsiasi motivo, divergente dalla propria, l'esempio cadrà nel vuoto. Non basta che quell'attività sia umana, altamente umana. Bisogna che sia di quell'umanità il cui processo è in via di realizzazione nell'educando. Un cinese potrà spiegare a me, che non conosco il cinese, limpidissimamente i punti più interessanti di una sapienza della vita preziosissima per la mia felicità; ma, poichè le nostre attività (i nostri momenti spirituali) non coincidono, la sua lezione non è per me una lezione, e non val niente. Non è spirito.

Capitolo V

L'EDUCAZIONE COME PROCESSO DELLO SPIRITO

1. *Il meccanismo pedagogico e la sua origine.*

La difficoltà che s' incontra a vedere l'unità dello spirito educatore ed educando, e ad entrare quindi nell' interno del processo spirituale in cui l'educazione si attua; la difficoltà, che è la prima radice di quella mala pianta, che dacchè ci sono scuole e maestri ha aduggiato e intristito la libera vita dello sviluppo spirituale facendo della scuola, dei metodi didattici e disciplinari e d'ogni guida spirituale un ordigno esecrabile di tortura, e ha reso molesto, esoso, spregevole e ridicolo il nome di pedante (ormai screditato al punto, che è un aggettivo di scherno) o di pedagogo, quantunque, poi, al fatto, non ci sia nessuno che si risolva a creder che si possa fare a meno dell'aborrita e derisa genia: la difficoltà, voglio dire, da cui è derivato tutto il *meccanismo*, sempre più complicato, dei sistemi pedagogici, si può definire come un difetto spirituale più che come un falso concetto. Perchè essa consiste sopra tutto in certa pigrizia intellettuale, per cui ogni cosa che si conosca, si crede si sia conosciuta una volta per sempre: perchè quella cosa è quella cosa, e a tornare a guardarla e studiarla, non ci guadagnerebbe più altro. Onde si va in cerca sempre del lavoro definitivo sull'argomento, come si frequenta un corso di studi per prendere l'esame o fornirsi d'una licenza, che licenzii infatti a non pensarci più.

2. *Nulla di definitivo!*

Il lavoro definitivo ! Chi, attendendo a studi storici, non ha sentito parlare dei lavori definitivi, che per lo più, com' è naturale, non si hanno già, ma si desiderano e si voglion promossi, ora su singoli scrittori, ora sulle singole opere, ora sui singoli avvenimenti, o periodi storici, o tutti quegli altri pezzi, in cui bisogna pur che, press'a poco, in un modo o nell'altro, consideriamo spezzato il tutto compatto della storia? E ahimè! il lavoro definitivo, quando, qualche rara volta, par che finalmente si possegga, prima o poi — sempre rapidamente — invecchia anch'esso. La ricerca instancabile scopre nuove notizie, scorge nuovi rapporti. Ma, sopra tutto, il punto di vista da cui l'argomento stesso va considerato varia continuamente. Varia in funzione della concezione generale della storia e del mondo, in cui prende posto l'uomo, l'opera, l'avvenimento; ed ecco che c' è tutto da rifare. E questa è esperienza di tutti i giorni, manifesta come non si potrebbe desiderare di più. E pur si continua da quasi tutti a parlare della Rivoluzione francese, quasi fosse lo stesso avvenimento per tutti gli storici; e storici cattolici e razionalisti discutono tra loro della storia del Cristianesimo, come se il Cristianesimo guardato da due menti diverse non fosse necessariamente due cristianesimi diversi, e non convenisse quindi piuttosto discutere delle menti diverse, anzichè del Cristianesimo. E ognuno che si sia formata un'opinione intorno a qualche cosa, specialmente se v' ha speso studi, tempo e fatiche, crede aver raggiunto ormai un punto d'arrivo, avere la sua opinione bella e fatta, quantunque, se mai altri gliela contesti e sia obbligato ad averla davvero, cioè a dimostrarla, e renderla persuasiva, venga fatalmente trascinato anche lui, già per suo conto, a modificarla più o meno profondamente.

3. *Divenire eterno.*

Egli è che l'uomo quando ha lavorato, si stanca; e ha bisogno di riposo. In sei giorni Dio stesso creò il mondo; e il settimo si riposò. Lavorare è pensare, e riposarsi è non pensare. Bel gusto! Lo stesso che non vivere: ciò che, anche volendo, non si può; e nel fatto chi riposa, cangia lavoro. Ciò che è lecito e salutare, e perciò anche doveroso; ma lecito non è, perchè fallace, ritenere che il mondo sia quello de' sei giorni senza la domenica; e che le cose siano altro dalla nostra attività, in guisa che da certe cose, fatte o meno da noi, non si possa passare ad altro. Reale era prima ed è ora ed è eternamente solo questo « noi », l' Io: il quale non si lascia mai nulla alle spalle o fuori, e dentro si vien sempre rimutando su se stesso. Onde tutto si conserva, di certo, ma tutto anche, come Io, si trasforma; ed è nel processo.

4. *L'uomo veduto dall'esterno.*

Orbene, che altro è se non una gran pigrizia, colpevolissima per le sue funeste conseguenze, quell'arrestarsi a considerar le cose come cose (e quindi altro dal processo in cui si risolvono), e le persone come fossero anch' esse cose, esseri già belli e fatti, determinati una volta per tutte nei loro particolari caratteri: il figlio come figlio, il padre come padre, l'educatore come educatore, la persona intelligente come persona intelligente, Pietro galantuomo come Pietro galantuomo, e così via? Il fatto è che intanto la realtà cammina e si muta (cioè noi stessi ci mutiamo), e coi vecchi schemi non ne intendiamo più niente, e finiamo per trattare lo spirito come qualche cosa, e non come quello che si fa spirito continuamente: lo trattiamo come materia, e non come spirito. Lo guardiamo dall'esterno, e non lo possiamo vedere dov'esso è, di dentro.

5. *Necessità di entrare nell'anima dell'educando.*

Per intendere la vera indole, i bisogni, la vita del suo scolaro, il maestro non deve fermarsi alla astratta idea che egli sia, poniamo, uno scolaro di una certa classe, in cui si suppone l'attitudine a seguire uno svolgimento d'un certo programma: questo è uno scolaro astratto, che non ha vita, e non può seguire nessun programma; è una cosa, creata dal pensiero inconsapevole della propria natura; non è una persona. Nè basta che lo guardi in faccia, in cui pur lampeggia in una luce ad ogni istante nuova l' interno del fanciullo; ma deve entrare a studiarlo pacatamente nel suo animo, dove si raccoglie e concentra la vita di quel fanciullo. E per entrare bisogna che lo segua nel suo processo spirituale, perchè quell'animo non è appunto se non un processo. Seguirlo, tenergli dietro, senza stancarsi, senza dir mai: — Ho capito, ormai, te ti conosco. — Che sarebbe certo un sacrifizio troppo grave pel maestro: ridursi spia fida, continua, instancabile di ogni individualità commessa alla sua opera educativa, rinunziando del tutto a ogni slancio spontaneo e indipendente del suo proprio essere. Ma cessa il sacrifizio e la rinunzia, se si considera che questo entrare dell'educatore nel processo spirituale dell'educando non è punto un uscire da se medesimo, non è come un distaccarsi da sè, per aderire a un processo estraneo, ma è nè più nè meno che realizzare il proprio processo. Realizzarlo, s' intende sempre, nella determinatezza della propria soggettività.

6. *Farsi, non essere maestro.*

E qui è la chiave così della vita dell'educatore, come dell' intelligenza di essa. Se tutto è spirito, tutto è spirito in quanto si fa spirito. Educatore ed educando sono spiriti, ma in quanto si fanno, nel loro farsi. Rispetto a un

momento ulteriore ogni farsi è qualche cosa di fatto; non è unità ancora, ma dualità; e in generale, molteplicità. Maestro e scolaro, nel loro primo incontrarsi, possono, di certo, dissentire e sentire ciascuno l'altro fuori di sè, repellente, chiuso, impenetrabile: non quale spirito, che, come sappiamo, è assoluta permeabilità e trasparenza intima, ma quale materia: una cosa e magari un coso. Ma ancora non sono veri maestro e scolaro; devono farsi; e il loro essere, nella loro correlazione educativa, è farsi.

7. *Processo indefinito della formazione del maestro.*

Ho detto che ancora non sono veri maestro e scolaro. Ma il *vero* maestro, si badi, non è un termine fisso; nè il *vero* scolaro. Non è possibile additare un punto, oltre il quale si abbia il vero maestro o il vero scolaro. Il maestro vien diventando sempre più vero maestro; e così lo scolaro. Empiricamente, si può dire che il primo incontro sia già l' inizio dell'educazione. Perchè, sebbene allora lo scolaro non abbia se non una prima incerta e vaga immagine o conoscenza dell'aspetto esteriore di chi poi gli verrà aprendo sempre di più l'anima sua, quell'aspetto già conosciuto è esteriore in paragone di ciò che ne conoscerà più tardi con la consuetudine della scuola, ma è già il principio di quello stesso processo spirituale, in cui si verrà attuando tutto il suo profitto.

Ma c' è veramente un primo incontro dello scolaro col maestro? Ciò apparirà meglio appresso, quando approfondiremo il concetto dell'educatore. Qui ci basti conchiudere, che un atto educativo non è concepibile se non ad un patto: che cioè attraverso di esso si realizzi l'unità degli spiriti che vi concorrono; e che perciò vero maestro è solo colui che si sente solo nella sua scuola, risolvendo nella propria l' individualità degli scolari.

Capitolo VI

IL TEMPO NEL CONCETTO DI EDUCAZIONE

1. *Il pregiudizio cronologico della pedologia.*

Un altro pregiudizio da eliminare, chi voglia intendere il problema pedagogico ne' suoi giusti termini, è quello rimasto come solidificato nel nome stesso della pedagogia, il cui etimo greco accenna, non all'educazione dell'uomo, ma del *fanciullo*. E già la parola greca che designa quel che noi diciamo *educazione* risulta dall'apposizione di un semplice suffisso al nome che in greco suona come in italiano «fanciullo» (παιδεία). Ma che la pedagogia debba ritenersi un ramo della *pedologia*, è un pregiudizio sorto dall' idea affatto empirica che soltanto i fanciulli, i minorenni, abbian bisogno d'esser educati.

2. *Nessun inizio assegnabile all'educazione.*

Il vero è che se l'educazione è formazione dello spirito, tale formazione non ha un termine assegnabile, ma non ha nè pure un principio. E la ragione è che lo spirito non è nel tempo; anzi, come sappiamo, il tempo è nello spirito. Un' imperfetta interpretazione di questo concetto traspare nella tendenza di ogni sistema pedagogico a rifarsi più indietro che sia o paia possibile nella via dello sviluppo spirituale. È famosa nella pedagogia antica e moderna la raccomandazione fatta alle madri di non lasciare alle mani mercenarie delle balie la più tenera infanzia dei figli, quando nei primi albori della coscienza l'anima mette le prime radici del futuro carattere. E

se oggi nessun pedagogista forse s'arrogherebbe l'ufficio di proporre, per l'elevamento sempre maggiore della stessa spiritualità umana, un sistema razionale di procreazione della prole, come se l'arrogarono gli antichi da Platone a Tommaso Campanella, è vivo tuttavia nella coscienza contemporanea il problema dell'eugenetica e si fa un gran parlare, malgrado tutto l'empirismo prevalso dal Locke in poi, negatore d'ogni idea e attitudine innata, della questione dell'eredità, poichè si sono escogitate non si sa quali anticipazioni anatomiche o fisiologiche dell'esperienza individuale trasmissibili con l'organismo.

3. *L'eredità.*

Interpretazione imperfetta, perchè il concetto dell'eredità si regge sulla intuizione materialistica dello spirito, per cui anche un processo mette capo a una cosa: p. es. a una data conformazione del sistema nervoso che l'esercizio ripeta sempre identicamente fino a consolidarla; laddove il processo non può metter capo se non a se stesso, e un processo più semplice a un processo più complesso, in cui il primo, complicatosi, non è più quello di prima, e in tanto si conserva in quanto si rinnova. Onde io non potrò ereditare dai miei ascendenti il cervello, ma l'attività organizzatrice del cervello; attività che è spirito; quello spirito che non ricevo bello e vissuto, ma è la mia vita. Il mio cervello è quello che mi fo io, nè una volta sola, ma continuamente, a quel modo stesso che, se ho imparato a scrivere, e dal mio passato si trasmette quindi al mio presente questo sapere scrivere, tale sapere in realtà, come vedemmo a proposito della tecnica, non consiste già nell'avere scritta una pagina che conservo, ma nel saperne scrivere tuttavia, sempre. Di guisa che la questione della modificabilità dei caratteri ereditari per mezzo dell'educazione, quasi che lo spirito ricevesse qualche cosa da fuori, non ha neppur significato scientifico.

4. *Il tempo proprio non dell'educazione in atto, ma dell'educazione pensata.*

Ma, di certo, con codesto concetto dell'eredità si accenna al bisogno di oltrepassare ogni limite empiricamente assegnabile al processo educativo. Il processo educativo è eterno. Ogni suo momento nel tempo non è un momento di reale *educazione*, ma di reale *pensiero dell'educazione*: come si disse dell'atto spirituale in genere. Se io ripercorro nella memoria la mia vita passata, oggetto del mio pensiero presente, ma non mio pensiero o mia vita presente, posso infatti assegnare un principio a ogni periodo della mia educazione: quando cominciai ad avere il tale, e quando il tal altro maestro, e così via. Ma collocando questi vari momenti distinti nel tempo della mia vita, io non rifletto che questa varietà s' incentra e s' irradia da questo momento della mia vita attuale, in cui ricordo e rammento, facendo me estraneo a me medesimo. Laddove ciò stesso è possibile, in quanto quel che di me ripercorro con la memoria, è vivo nella mia vita attuale, che non è nel tempo, anzi contiene, ripeto, il tempo [1]. L'educazione vera e propria non è dunque quella che ci si spiega innanzi nella memoria o in un'estrinseca contemplazione dell'educazione altrui; ma quella a cui attivamente partecipiamo: nella vita vissuta del nostro spirito, dove non c' è tempo, ma il ritmo dell'eterno atto spirituale. Fuori di questa considerazione, c' è l'eredità regressiva all' infinito.

5. *Nessuna fine.*

Nè, per la stessa ragione, è possibile assegnare un punto finale al processo educativo. Le licenze e le lauree servono in pratica come etichette ai barattoli. Il barattolo in

[1] Cfr. parte I, cap. II.

realtà può essere vuoto, o contener altro che l'etichetta non dica. E chi ha veramente appreso, non dimenticherà mai il maestro: e lo conserverà sempre nell'anima, e ne udrà sempre la voce, anche nella più tarda vecchiaia: una voce che gli parlerà sempre più profonda, sempre più saggia, sempre più nuova. E ogni uomo, ancorchè maturo già d'anni e carico d'esperienza e più esperto magari e più colto del padre, della mamma de' suoi anni già lontani, quando egli pendeva da quelle labbra, che sapevano aprirsi a parole così dolci a sentire e a parlare di tutto, si vede a ogni tratto risorgere innanzi le care e buone immagini a ridir parole sempre più penetranti nell'animo, sempre più educatrici.

6. *Nessuna discontinuità.*

Nè l'educazione si perpetua pel rinnovamento continuo di quella ricevuta nei primi anni; ma anche e sopra tutto per sempre nuovi incrementi, onde si viene attuando, o viene vivendo (che è lo stesso) lo spirito, nel suo svolgimento. Si è usciti di minorità, e praticamente ci consideriamo persone compiutamente formate, che nulla abbiamo più da attendere dagli altri, rechiamo dentro di noi la nostra norma, e però siamo liberi. Ma la differenza posta dai codici civili tra quel che eravamo e quel che siamo, se serve, e serve certamente, ai fini pei quali è convenuta, non importa già soluzione di continuità tra l'età precedente e la seguente: ciò che importerebbe la ridicola idea che allo scoccar della mezzanotte di un certo giorno si fosse tutta vuotata d'un tratto la clepsidra delle nostre scapataggini e della nostra insipienza.

7. *Eternità del processo spirituale.*

L'*homo sapiens* è processo spirituale; come tale, non è mai compiuto, ed è tutto un processo. Tutto un processo, empiricamente, fino alla morte, perchè ogni giorno

della vita è vita spirituale e quindi prosecuzione dello svolgimento spirituale; e tutto un processo speculativamente, perchè lo stesso individuo, che chiudiamo tra l' istante della nascita e quello della morte, non è il vero individuo, il vero spirito; il quale è piuttosto quello che pensa e contiene dentro di sè, superandoli e unificandoli nell'eterno, questi due termini, qualunque sia il loro intervallo cronologico. Empiricamente, è ovvio e in generale riconosciuto che fino alla più tarda vecchiaia non solo ci sia sempre qualche cosa da imparare, ma in effetto s' impari sempre qualche cosa: e si può dire in senso assai più profondo e rigoroso di Tito: *nulla dies sine linea.* I maestri dei begli anni lontani e le sacre teste dei genitori non sono più; ma noi pur sempre impariamo da tutti, che ci parlino con viva voce o per gli scritti, nei libri, o per le forme quali che siano della loro spiritualità: tele, marmi, monumenti, istituzioni, leggi, costumi; e dalla natura sempre viva, sempre presente. Che se l'educazione si rinchiudesse dentro certi limiti di tempo, bisognerebbe concluderne che essa non appartiene alla vita dello spirito.

8. *L'età dell'educazione.*

L' infanzia, la fanciullezza e la gioventù sono per solito affidate nell'umanità civile alle cure dei genitori e, in genere, degli educatori. I maggiori di età han cura dei minori. Così nella famiglia i fratelli d'età più provetta son tratti spontaneamente a educare i più piccoli; fuori della famiglia la naturale organizzazione sociale degli uomini, di là dei vincoli creati dalla procreazione della prole, e che, cominciata con la schiavitù dell'uomo, si sviluppa nel processo della libertà dello Stato, è tratta anch'essa spontaneamente a rivolgersi all'educazione dei più deboli tra i suoi membri; dei quali tutta una categoria è quella di coloro che con designazione media e perciò approssimativa si considerano come minorenni. Ma, se

si vuole intendere il vero carattere di questa istituzione umana, bisogna indagarne il principio. Perchè i genitori educano i loro figliuoli? Perchè la società sente il bisogno d' istruire i suoi membri?

9. *Origine dell'educazione come costume e istituzione.*

L'educazione non è prima un dovere, qualcosa di cui prima si senta il valore, per essere poi un fatto. Niente mai percorre questa strada; anzi tutto piuttosto l'inversa. Prima si fa e poi si sente, con un nuovo fare, il valore del fatto. I genitori, quando cominciano a riflettere sulla necessità d' insegnare la lingua ai figliuoli, e arrivano a pagare a tal uopo l'opera d'un maestro, hanno già insegnato loro a parlare. La mamma quando comincia ad accorgersi di dover correggere il balbettio del bimbo, e si può dire che inizii l' insegnamento della lingua materna, gli ha appreso già questa lingua che per ora all'orecchio materno il bambino balbetta, mentre per lui è significazione piena di tutto l'animo suo pur esso incerto ancora ne' suoi primi atteggiamenti. Il proposito esplicito e chiaramente consapevole d'educare presuppone iniziata l'educazione che, come ogni processo, non soddisfa mai, a qualunque momento si consideri arrestata. Il processo infatti è la negazione dell'arresto. La società, egualmente, deve per necessità provvedere all'educazione de' suoi membri — ed è assurda la celebre questione della collisione dei diritti della famiglia con quelli dello Stato rispetto all'educazione, essendo i due enti, in quanto distinti e contrapposti, vuote astrazioni; perchè essa, prima di sentire questo dovere, vi provvede già; e il senso del dovere non è altro che la natura del processo, in cui consiste questo suo provvedere. Egli è che mamma e figliuolo, già pel loro naturale incontro nell'allevamento, costituiscono una spirituale unità, da cui non si può sottrarre nè l'una nè l'altro, e quindi un' identità di pro-

cesso; e la società e gl' individui costituiscono del pari un processo spirituale unico, di organizzazione sociale, che, come s' è detto del processo spirituale in genere, è tutto in ogni suo momento, processo eterno ed assoluto. Sicchè alle domande: perchè la famiglia educa? perchè lo Stato ha anch'esso un fine educativo? perchè i maggiori si prendon cura dei minori? — si può sostituire questa più semplice domanda: perchè lo spirito si educa, si forma, si fa? Ma questa domanda ha la sua risposta in se medesima, se ci ricordiamo che lo spirito è appunto farsi. Lo spirito si fa, perchè esso è appunto nient'altro che farsi.

In verità, se c' è una famiglia, questa, come realtà spirituale, qual' è certamente, non può se non farsi; la sua esistenza è un processo, tutt'altro che esaurito quando i genitori hanno procreato i figli. I figli non sono *cose* nella famiglia che si costituisce, ma persone: son perciò elementi vivi nella spiritualità dei genitori; i quali non possono disfarsene come non possono disfarsi di se stessi. Ma i figli sono e non sono la stessa spiritualità dei genitori; in quanto non sono, rimangono estranei a questi, e manca quindi la famiglia. Se non fossero punto, la famiglia non si costituirebbe mai, perchè i genitori si disfarebbero dei nati. In quanto sono, come processo, tendono ad adeguarsi alla spiritualità maggiore dei genitori, e questi ad adeguarli a sè: tendono a compenetrarsi e ragguagliarsi per la stessa natura autoformativa di quel medesimo spirito, che si pone fin da principio come la loro unità. E tutti possono osservare che, secondo il vario livello della società, domestica o civile, di cui l'uomo fa parte, varia per differenze notabilissime il contenuto dell'educazione, che è questo processo ragguagliatore e unificatore degl' individui empirici. Il che importa per conseguenza un continuo aumento degli anni destinati all' educazione in ragion diretta dell'aumento della civiltà. Concetti, certamente, approssimativi, perchè empi-

rici, ma che contengono una verità rigorosamente esatta: cioè che lo spirito è unità come unificazione e risoluzione eterna del molteplice nell'unità sua; sicchè, elevatosi a un certo grado di cultura (che è grado di realtà spirituale), esso è essenzialmente diffusivo, assimilatore e quindi unificatore in quel suo proprio grado di cultura. E se chi va con lo zoppo impara a zoppicare, è perchè lo zoppo, nella determinatezza dell'esperienza, date certe disposizioni dello spirito, può apparire modello e bellezza; e se la compagnia, come dice un altro proverbio più amaro, fa l'uomo ladro, egli è che anche il furto ha, rispetto a certi animi o a certe menti, il suo valore e riesce quindi amabile e seducente a taluni gradi inferiori dello sviluppo spirituale.

10. Empirismo del concetto di educazione istituzionale.

La ragione adunque, per cui la prima età apparisce l'età più propriamente destinata all'educazione, è che in quella età l'uomo ha raggiunto il grado medio della cultura propria della società domestica e civile in cui vive: ma questa cultura media è un concetto vago col quale tanto si può afferrare la realtà, quanto con un gancio di fumo può prendersi e sollevare un pezzo di ferro. La media cultura non esiste nè nella famiglia nè nella più ampia società dello Stato o dell'umanità; perchè la cultura è degli uomini, e ogni uomo è processo spirituale; processo spirituale in continuo svolgimento. Onde si potrebbe dire che la società sia come un maestro: che prometta all'alunno d' insegnargli la sua scienza, e che, intanto che mantiene la promessa, vede sempre più allontanarsi il termine dell'opera promessa, poichè la sua scienza si viene svolgendo senza posa. E come il buon alunno del buon maestro non gli dice mai addio, ma rimane sempre spiritualmente con lui, e torna spesso a cercarlo, sperandone ognora nuova luce, così l'uomo non

si può staccare mai dalla compagnia educatrice della società, nè sentirsi mai tanto maestro da cessar di essere scolaro.

11. Correttivi spontanei di tale concetto.

Non pure alle scuole elementari pei piccoli si aggiungono perciò in pratica le scuole serali per gli adulti e agli istituti d' istruzione media e superiore le università popolari, dove la vita stessa s' è preso l' incarico di confutare il pregiudizio pedologico della pedagogia; ma l'esperienza di tutti gli uomini colti attesta che allora appunto lo spirito sente più forte il bisogno di educarsi, formarsi, imparare e farsi una vera cultura, quando il volgo può dire che egli abbia già ricevuta una educazione compita; e che sempre la sete di sapere cresce e non scema con gli studi, al punto che per talune filosofie l' ideale del sapere consiste nella dotta convinzione di un' ignoranza insanabile; e l'esperienza del genere umano conferma che la boria di chi si presume già dotto è la più sicura insegna dell' ignoranza inintelligente.

Nell'unità del processo spirituale lo spirito sempre, nella sua essenza, è educando; perchè se non fosse scolaro vivo ed attivo, esso cascherebbe nel nulla; poichè il suo essere è il suo vivere e formarsi, o educarsi: essere un eterno scolaro, anzi l'eterno scolaro.

Capitolo VII

CRITICA DEL CONCETTO DI PEDOLOGIA

1. Carattere naturalistico della psicologia pedologica.

Il pregiudizio pedologico si rafforza, com' è facile intendere, dell' inesatto concetto scientifico della psicologia dell' infanzia, in cui s' è particolarmente versata nel secolo XIX la letteratura pedagogica, producendo una quantità di lavori speciali, che, se contengono di molte ingenuità e peccano tutti della tendenza mitopeica di ogni psicologia naturalistica, descrittiva o d'osservazione, non è certamente da dire che non abbiano anch'essi la loro utilità per quello che possono arrecare, secondo la varia perspicacia degli autori, alla diretta conoscenza dello svolgimento psichico. Ora la psicologia dell' infanzia non è psicologia da educatore, ma da naturalista; nelle sue posizioni e classificazioni è quel meccanizzamento dello spirito, che è il metodo proprio della scienza naturale, — metodo essenzialmente materialistico, — per cui non è più possibile conoscere la spiritualità, la libertà, la spontaneità della vita psichica, in cui è interesse e dovere dell'educatore inserirsi.

2. Arbitrarietà del concetto d' infanzia.

Si comincia dallo stesso presupposto fondamentale di una speciale psicologia del bambino o fanciullo: età che nessun pedologo si arrischierà mai a fissare rigorosamente con un taglio netto; ossia di un bambino mitico, che non

è poi precisamente nessun bambino vivo, capace, come ognun sa, di venir fuori improvvisamente con certe scappate di precoce psicologia da dar dei punti alle maggiori barbe di pedologi. Un bambino che è bambino, dunque, d'infanzia obbligata, e deve giuocare, imitare, interessarsi ai racconti meravigliosi, ecc., ma sopratutto giuocare. E poi, s'intende, deve imparar tutto, e quindi affaticarsi: povero bambino condannato prima a giuocar sempre e poi a piegarsi alla tortura della fatica[1]!

3. *Arbitrarietà del concetto del giuoco.*

Il giuoco? E come si fa a definire il giuoco? Si sono scritti parecchi libri intorno all'argomento, sempre nel supposto che i bambini giuochino e non lavorino; e le fantasie si sono sbrigliate intorno alla ragion biologica di questa funzione generale degli animali — poichè tutti i piccoli animali giuocano — considerata sempre come qualche cosa di ben diverso dall'attività normale che mira alla soddisfazione dei bisogni, e che si dice *lavoro*. E nessun dei pedologi ha sospettato che, se il giuoco si vuole intendere, si deve guardare non nei quadri della psicologia che pretende di dirsi sperimentale, ma sperimentalmente per davvero, dentro all'anima di chi giuoca: dove soltanto è la realtà del giuoco. E pure un grande educatore, il Froebel, aveva insegnato come si fa ad intendere il giuoco, vivendo la vita del bimbo, amandolo, penetrando dentro al suo animo; e aveva intravisto un gran principio dell'educazione infantile, affermando che il giuoco è il lavoro del bimbo. Il giuoco, cioè, è il lavoro guardato dal punto di vista di una concezione della vita, in cui quei fini particolari di esso non hanno più valore; e generalizzando empiricamente, il lavoro che adempie

[1] Si vegga i miei appunti: *Preliminari allo studio del fanciullo*, Firenze, Sansoni, 1934.

fini che non entrano nel sistema della vita. In guisa che se noi, intendendo la vita in modo grossolano, escludiamo dal sistema di essa l'arte, la poesia diventerà, come infatti diventa agli occhi di certi filosofi grossi, un puro giuoco. E insomma non è il bimbo che giuoca; ma lo stesso spirito, in generale, in quanto la sua attività, non considerata interiormente, apparisce vana e ateleologica. Le più solenni e tragiche battaglie dell'uomo pel raggiungimento de' suoi fini più sacrosanti, non apparirebbero egualmente, nè più nè meno, meri giuochi a spiriti diversamente orientati, che la immaginazione può certamente sbizzarrirsi a supporre, a spiriti che non potessero riconoscere nessun valore nei nostri più inconcussi ideali ? L'attività psichica del bambino nel giuoco è quella medesima attività dell'adulto curvo sulle sue sudate carte in cerca del vero, o sull'aratro faticoso in cerca del pane. Tanto è vero che il giuoco non cessa con la fanciullezza; e, più o meno, tutti si giuoca sempre, anche innanzi negli anni, alternando alle occupazioni che sono lavoro, perchè organizzate nel sistema della nostra professione, quelle di mero diletto, in cui a quando a quando l'anima sente pure il bisogno di rifugiarsi come per gustare la propria libertà non coercibile dentro al rigido meccanismo professionale. Ma ciò che è diletto all'uno, è lavoro all'altro. E allo stesso spettacolo c'è il commerciante che trae il cervello di muffa e paga per guardare, e c'è il critico che vi torna all'opera usata, e guarda per esser pagato.

4. *Conseguenze del pregiudizio pedologico del giuoco.*

Il giuoco dunque, come categoria psicologica, è un'anima vista da fuori, e impietrata. E finire col credere che il bambino giuochi e non lavori, è mettersi in testa un pregiudizio esoso in un educatore, causa di eventuali vessazioni pei bambini che gli saranno affidati. I quali dovranno per forza giuocare, per essere bambini nor-

mali e normali germogli di piante normali; e giuocare, s' intende, in quel modo, con quei giocattoli e con quel gusto per l'appunto, che saranno prescritti nel codice pedologico. E non importa se un bimbo una volta o sempre per certo genere di giuochi non pare abbia gran gusto. Deve avercelo! Chi intenda invece la vera natura del giuoco, facendone materia di storia — come fa la demopsicologia —, sa che ogni giuoco è condizionato da una determinata soggettività spirituale, alla quale deve a volta a volta guardare chi voglia intendere lo spirito con cui ha che fare, e intenderlo pienamente. E allora vedrà il giuoco nella sua serietà sempre; e rispetterà il bambino nella sua individuale soggettività, che giuoca seriamente a suo modo, quando preferisce di starsene a sè a fantasticare anzi che partecipare ai trastulli dei compagni.

5. *L'uomo nel bambino.*

In generale, lo spirito è uno nella sua attualità. Si moltiplica soltanto nel suo contenuto od oggetto, considerato in sè, astrattamente, e non risoluto nell'unità del soggetto che attualmente lo sostiene. Lo spirito è queste due facce: unità, sempre quel processo che è farsi, sentirsi, percepirsi o concepirsi o volersi che si voglia dire, da una faccia: molteplicità, varietà infinita di sensazioni, percezioni, concetti, volizioni, dall'altra. Di là un centro d' irradiazione, di qua punti innumerabili su per la circonferenza di quel centro. Su questa circonferenza c' è l' infanzia, la fanciullezza, l'adolescenza, la virilità, la vecchiezza; ci sono anzi tutti i momenti diversi dell'età di ogni individuo e di tutti gl' individui, secondo le varie condizioni sociali, i vari tempi, popoli, gradi o forme di civiltà. E a tutti questi punti infiniti corrispondono evidentemente infinite psicologie: tanto più corrette quanto più prossime all'assoluta determinatezza individuale, quale può rivelarsi all'occhio amoroso della madre per

ciascuno de' suoi figliuoli e di un maestro che abbia l'anima di un Froebel e di un Pestalozzi, innamorati dei loro piccoli e viventi con loro della loro vita. Ma guai a chi non vegga in ciascun punto della circonferenza un punto d'un raggio che si diparte sempre da quel medesimo centro, e in tutti i punti l'irradiazione del centro, e la pulsazione dell'unica sua vita! Il punto gli si cangerà davvero in un punto astratto, matematico; e la psicologia del fanciullo, cercando il fanciullo, smarrirà la psiche.

6. *Il concetto pedologico dell' imitazione.*

Il fanciullo *imita* ! Certamente: ma come imita il pedologo, come imita Platone, Aristotele, Dante, Shakespeare e ogni spirito magno. Distinguiamo pure tra modello e imitazione, tra Dante e Fazio degli Uberti, tra il genio e i pappagalli; ma non facciamo che si renda inintelligibile la stessa imitazione come atto spirituale; chè altrimenti la stessa distinzione diventerebbe inutile, nè sarebbe possibile valutare, p. es., come opera d'arte un prodotto, che allora non avrebbe più nulla che fare con l'arte. Il giudizio che colloca tra gli imitatori i poeti deficienti d' ispirazione propria, è un giudizio che non interviene nello stesso atto produttivo di quella qualsiasi poesia, di cui questi sciagurati si son resi colpevoli: è un giudizio che sta al disopra del momento spirituale di quella produzione: e può pertanto riuscire a una svalutazione di quel che non poteva nascere già svalutato, se valore è lo stesso che atto spirituale. Tant' è vero che mai si riesce a persuadere un imitatore ch'egli sia stato veramente tale, anzi che schiettamente originale. E tale è stato, a suo modo: in un grado cioè che contenta lui, quantunque non basti davvero al critico. E quando si va a vedere nelle opere dei genii, che, così, in complesso si giudicano di un'assoluta originalità, ossia di una perfetta unità d' ispirazione, ond'essi avrebbero creato crea-

ture tutte vive, senza nulla di appiccicato al nucleo organico della loro concezione, nulla di passivamente accolto dalla tradizione letteraria, ecc., si trova che *quandoque bonus dormitat Homerus,* e bisogna subito conceder le attenuanti, dichiarando che, dove splendano di molte bellezze, non c' è da arricciare il naso per poche macule. E quel che tante volte è decantato dal critico come l'eccelsa vetta della perfezione poetica, fu dal poeta licenziato con trepidazione, nell' inquieto sospetto che si potesse far meglio; e veramente quell'ultima mano, onde furon toccate le opere relativamente perfette dello spirito umano, non è stata mai nulla di assolutamente definitivo, e l'opera fu sempre spezzata o dalla morte, o da un bisogno estraneo all' intrinseca natura della cosa: poichè non c' è cosa, per grande che sia e viva di pura spiritualità, che possa appagare il bisogno infinito dello spirito.

7. *L'originalità del bambino.*

Anche i grandi dunque imitano. E viceversa, il povero bimbo, a vivere dentro di lui, della sua vita, non si può dire sinceramente che imiti, quando ammirando il padre che pensoso verga la sue carte, dà di piglio anche lui a una penna, e s'affretta e s'adopra a scarabocchiare, poichè ancora non ha imparato a scrivere segni che gli rendano tutt' insieme l' immagine d'uno scritto. Egli fa quel che fa in quanto crede di fare quel che fa il padre; e crede aver capito che cosa fa il padre; e crede saper fare altrettanto; sì che ammirando il padre ammira se stesso, esaltandosi in lui; e negli scarabocchi non mira già a ingannare altrui come il corvo della favola, anzi a dar prova a se stesso della propria valentia: a gioire della propria attività creatrice. Se il bambino vedesse nell'attività paterna un'attività diversa dalla propria, secondo la diversità che si suppone tra modello e imitazione, egli certamente non si proverebbe a imitarlo, come non si prova

mai ad imitare il volo degli uccelli, del quale non riesce a formarsi l' idea come di una sua propria attività; che è come dire che non riesce a intenderlo, penetrando nel suo processo, e unificandovisi.

8. Conseguenze del pregiudizio pedologico del mimetismo infantile.

L' imitazione del bambino è pertanto la sua originalità e capacità creativa. E se noi guardiamo il bambino alla luce del mimetismo, in cui lo colloca la psicologia dell' infanzia, lo vedremo alla circonferenza e non al centro: lo vedremo cosa e non anima. Potremo quindi trattarlo con la ruvida mano del meccanismo mortificante, non con l'amore di cui egli ha bisogno per vivere nella nostra vita, come noi per vivere nella sua, nell'unità dello spirito che mercè l'educazione deve instaurarsi tra noi e lui.

CAPITOLO VIII

IL PREGIUDIZIO DEL PEDAGOGISMO E LA PSEUDOCOSCIENZA DEI METODI

1. Il maestro di professione.

Al pregiudizio pedologico fa riscontro quello che si può dire il pregiudizio professionale del pedagogismo. E come in forza di quello l'educazione ha per oggetto o per termine il fanciullo, e un certo fanciullo, in cui tutta l'umanità sia da creare; così in forza di questo essa ha per soggetto o principio l'uomo, e un certo uomo, in cui tutta l'umanità è creata già.

Il concetto del fanciullo che cesserà, prima o poi, d'essere tale, porta seco necessariamente il concetto dell'uomo che ha cessato di esser fanciullo. L'uomo avrà da imparare perchè l'altro avrà da insegnare; l'uno sarà soggetto alla disciplina perchè l'altro eserciterà su lui un'azione di governo. Quegli guarderà a questo come a sua mèta, perchè questo guarderà a lui come a sua vita. Se tutta l'umanità si restringesse nella cerchia della vita domestica, quest'uomo che insegna e non impara, questo onnisciente, quest'uomo pieno di spiritualità traboccante, pronto a riversarsi appena tocco dalla tremula mano dei piccoli, sarebbe rappresentato dai genitori. Ma l'umanità dell'uomo trascende la famiglia, e si stende per l'universo che accoglie in sè e spiritualizza nella scienza e nella vita, nell'opera perenne della civiltà. Di questo patrimonio vastissimo della cultura, per l'ovvia legge della divisione del lavoro, si fa rappresentante e ministro l'educatore

di professione, il maestro: e l'opera educativa, appena iniziata nella famiglia, si trasferisce, per assumere un'organizzazione sistematica, nella scuola. Il maestro della volgare pedagogia viene ad essere perciò il maestro di scuola.

2. *La preparazione professionale del maestro.*

Peccato che di contro alla pedagogia nessun Chrisman abbia ancora inventato una *pedeutologia*, o *didascalogia*, come pur si potrebbe dire ! Ma, se manca il nome (giacchè di certo il Chrisman non inventò, quella memoranda mattina del 26 aprile 1893, nient'altro che il nome della pedologia, la quale nella sua empiricità è stata sempre non pur in una non piccola letteratura, ma per le bocche di tutti), non manca di certo la cosa: poichè nient'altro che una pedeutologia costituiscono tutte quelle discussioni, cresciute sempre più d' importanza lungo tutto il secolo passato e nel presente, intorno alle scuole normali e alla migliore preparazione degl' insegnanti. Che non è certo questione di poco conto; ma da ricondurre ne' suoi veri termini. Perchè essa non si potrà mai risolvere in una maniera ragionevole, se prima non si sia inteso rigorosamente che cosa è questo maestro, che vogliamo incarnato nei maestri attesi dalle nostre scuole normali.

3. *Il maestro dei pedagogisti.*

Che è dunque il maestro ? Che maestro non sia propriamente solo l' insegnante o pedagogo di professione, ogni pedagogista sarà bensì disposto a consentire, ma ad un patto: che gli si riconosca essere vero maestro colui che sa l'arte; che si ammetta cioè come una funzione, almeno in astratto, ben definita quella dell'educatore. È chiaro che sopra questa idea si regge tutto il suo buon diritto ad affermare la propria scienza come una

scienza autonoma, e scienza di vitale interesse per la vita, come il professionalismo pedagogico ama concepire questa disciplina. Il maestro dunque non ha da essere un uomo come un altro. Dev'essere virtuoso, sì, come tutti gli altri uomini; ma deve anche possedere il segreto della virtù, e saper rendere virtuosi gli altri; dev'esser colto, sì, conforme alla comune aspirazione di tutti gli uomini; ma deve, anche qui, possedere il segreto della cultura, e saper rendere colti gli altri; e poichè la cultura si specifica in tante forme svariate di cultura, ebbene, in ciascuna di queste forme non basta che il maestro sappia il fatto suo, ma gli convien possedere quel tale segreto.

4. Il metodo.

Il segreto del maestro (chi non lo sa ormai ?) è la scienza del metodo; e però una volta si chiamavano *scuole di metodo* le scuole normali preparatrici dei maestri; le quali più che a fornire una certa cultura, o almeno, oltre a fornire una certa cultura, si volevano e si vogliono tuttavia indirizzate a conferire l'abilità di comunicare altrui la cultura stessa. Nel comune concetto, adunque, del maestro, è convenuto che, come molteplici osservazioni empiriche inducono senza dubbio a pensare, altro sia il sapere, altro il metodo di acquistarlo o farlo acquistare (che è lo stesso); altro, in generale, una forma dello spirito, altro la sua generazione. Che certamente è un'assurdità, quantunque molte e gravi siano le apparenze contrarie.

5. Il presupposto d'ogni metodo.

Le quali apparenze si fondano tutte sul falso supposto che una scienza, un'abilità, una virtù, un'arte, o checchè altro si consideri *materia* di educazione, sia qualcosa di ben determinato e chiuso in sè, una cosa già prodotta,

o producibile una volta per tutte, data in realtà o in idea: e propriamente parlando, una cosa anzi che una forma spirituale. Supposto suggerito dalla naturale tendenza dello spirito a staccare idealmente, in ogni suo atto, l'oggetto dell'attività dall'attività stessa e considerare quello, che non è se non un pensiero, come qualcosa per sè stante; e confermato da quelle comuni intuizioni che vedono, p. es., in un libro una scienza o una parte di essa, e suggeriscono la vaga identificazione fantastica del libro materiale con la scienza. Il libro, certo, nella materialità in cui si presenta a primo aspetto allo spirito, è qualche cosa che questo vede innanzi a sè come diverso da sè, e però da conquistare. Ma questo supposto ha trovato poi nella storia della filosofia una giustificazione dottrinale nell'idealismo platonico, che non è, del resto, se non la interpretazione rigidamente coerente di quella naturale tendenza dello spirito che si è testè accennata: per cui la scienza non è il lavoro della mente, ma la mèta a cui tende questo lavoro: qualche cosa che c'è prima del lavoro stesso, e che si dice perciò doversi scoprire: consistente in un sistema di idee, che non sono il prodotto della mente, ma la realtà, la verità in sè, con cui la mente dovrà mettersi in comunicazione.

6. *Carattere antispiritualistico, antistorico di tale concezione.*

Noi sappiamo già che tale concezione si riduce alla negazione dell'attività spirituale; e che, assegnata tal natura alla verità, questa diventerebbe, come estranea allo spirito, qualche cosa di materiale; e renderebbe materiale lo stesso spirito, impossibile ogni conoscenza. Per noi è chiaro che la scienza non è nei libri, nè in cielo; ma dove si realizza, quantunque poi si pensi potenzialmente anteriore a questo suo realizzarsi: cioè nello spirito, il cui processo è l'identico processo della realizza-

zione della scienza. Altrettanto dicasi della virtù, o di quanto altro pare importi un'attività diversa da quella onde si costituisce il sapere (laddove l'attività, sostanzialmente, non può essere se non una). E però deve esser chiaro altresì, che non è possibile distinguere metodo della scienza e scienza, ma conviene piuttosto rendersi conto della identità perfetta dell'uno con l'altra, a fine di non lasciarsi sfuggire il carattere essenzialmente storico della scienza e le conseguenze notevolissime di questo suo carattere nella educazione e in generale nello svolgimento dello spirito.

Infatti, se s'intende questo carattere che ho detto « storico » della scienza (e voglio dire di ogni forma di spiritualità, possibile materia di educazione); se s'intende che non c'è nè la scienza, nè una scienza, ma quello che della scienza o di una scienza si vien realizzando nello spirito che le realizza, con un processo che è, assolutamente, sempre nuovo e determinato sempre diversamente; allora non solo il problema educativo dell'unità da insturare tra la mentalità del discente e la materia in sè dell'insegnamento non ha più ragion d'essere, ma deve cedere il luogo al problema opposto, che è il vero problema educativo: come, data l'unità dello spirito del discente, generare in esso la dualità dello spirito stesso e del patrimonio della sua cultura ? Il quale problema ha la sua immediata soluzione nel concetto dello spirito, che il discente realizza, e che è lo stesso spirito che realizza il docente nel processo genetico della cultura di cui egli possiede la vita. Ove il maestro unifichi un momento della sua vita spirituale con un momento della vita spirituale dell'alunno (che è opera di amore, cioè di chiara, penetrante intelligenza), il processo del suo spirito sarà il processo dello spirito dell'alunno: quella forma di spiritualità che si realizza nel processo dello spirito dell'altro.

7. *Il pedante.*

Ma il maestro non s' illuderà mai di poter insegnare precisamente quello ch'egli sa. Si dice di uno il quale ripete sempre la stessa canzone, sempre in quel medesimo tono come farebbe un organino, che è una macchina. Un maestro che sia una macchina da far lezioni non è un maestro, ma la materializzazione o degenerazione antispirituale del maestro. Si dice per ischerzo un pedante. Pedante è colui che non ha (o ha in dose scarsissima) quella qualità che è essenziale allo spirito, una volta che si concepisca come continua creazione di se stesso, e però formazione inquieta e sempre insoddisfatta di sè: l'originalità o freschezza di ogni momento. Non sente il flusso della vita, perchè egli è pigro e non si muove spiritualmente: e tutto gli par sempre quello, perchè egli è sempre quello; e ripete sempre le stesse parole, poichè le parole gli pare si adattino a tutti i casi, in cui egli non vede differenze; e di ogni cosa che creda una volta aver capito, si fa un modello, una regola assoluta; e si caccia col cervello dentro un sacco di definizioni, di massime astratte, dei così detti concetti generali, che sono fotografie di cose morte, viste una volta: e non può muovere un passo, se non dentro il suo sacco, a norma d'uno di quei suoi fantasmi di vuote generalità; non dice parola, che non sia quella di un dato scrittore cospicuo; non fa un costrutto, che non sia quello approvato dai grammatici; non obbedisce a un' ispirazione simpatica del cuore, perchè vi si oppone la lettera di un precetto morale. E smorzando insomma dentro di sè la fiamma della propria spiritualità, s'avvolge malinconicamente in un mondo di ombre, dove non gli è dato più, com' è naturale, d' imbattersi in un essere vivo. Così il maestro che crede di recarsi in saccoccia, chiuso in un manuale da leggere e rileggere, il tesoro del sapere che gli tocca insegnare, il maestro

professionalizzato diventa quel famoso pedante che è insieme stato per secoli la tragedia opprimente e la gioconda commedia della giovinezza umana.

8. Il maestro che impara.

Il maestro, che è maestro, non si ripete; ma si rinnova perennemente nello spirito dello scolaro. Vive, e perciò si fa, sempre diverso. Si fa, insieme col suo scolaro: egli e lo scolaro, uno stesso spirito. Chi, dopo aver fatto un'ora di lezione, non vi ha imparato nulla, non ha fatto imparar nulla ai suoi scolari: ha ripetuto quel che sapeva a memoria e non ha vissuto in quel che diceva, e che avrebbe dovuto pensare, e perciò fare in se stesso; e gli scolari hanno sbadigliato, lavorando, nella migliore ipotesi, con quella stessa svogliatezza e sfiaccolaggine del maestro, restando estranei al vero sapere, e quindi riportandone un certo che senza sapore, senza interesse, senza vita nello loro anima: e che è tutto ciò che potranno esibire poi agli esami, ma che non lascerà altra traccia di sè, che un senso imperituro di amaro e di noia, come di chi serba nel cattivo palato il disgusto di un cibo ingoiato di mala voglia e non potuto digerire.

E si badi: *docendo discitur*; ma, appunto perchè metodo e sapere sono una sola cosa, s' impara in due sensi, — che sono poi, a guardarvi bene, anch'essi un senso unico. S' impara cioè, perchè il maestro viene a saper meglio quel che sapeva prima, e accresce per tal modo la somma del proprio sapere, e via via dà vita a un sapere sempre nuovo; e s' impara, perchè si diventa maestro sempre più esperto, sempre più efficace. Provetto insegnante, che vorrebbe dire un insegnante andato innanzi negli anni, è sinonimo di valente insegnante. E i più discreti teorici della preparazione degl' insegnanti non vedono miglior complemento alla cultura diretta del futuro maestro, che un sincero e reale tirocinio.

Il progresso nella perizia didattica.

Ma chi ben consideri in che consista il progresso della perizia didattica, come effetto dello stesso insegnare, non può trovarvi altro che quel determinato progresso nel padroneggiamento del proprio sapere, o quello speciale incremento del proprio sapere, che si viene realizzando in chi torna con forze sempre più vigorose sullo stesso argomento. Un insegnante novellino fa una cattiva lezione, dalla quale la scolaresca si partirà, come le pecorelle dantesche, pasciuta di vento, perchè egli non possiede ancora quello stesso sapere del provetto. Supposto che l'uno tratti lo stesso tema dell'altro, o quel che si dice lo stesso tema, e supposto che si possa avere stenografato appuntino tutto che l'uno e l'altro diranno, il più superficiale riscontro delle due lezioni (delle quali già non si sarà potuto stenografare se non le astratte parole, che pur suonano diversamente e con diversa efficacia secondo la vita spirituale che vi circola dentro) ci farebbe scorgere tosto, che la lezione del miglior maestro ha un altro contenuto dell'altra, quantunque il tema si dica identico. Quanto maggiore determinatezza di particolari e quanto più evidenza nel passaggio da un'idea a un'altra, e quanto diverse quindi tutte le singole idee così come sono strette nel loro compatto sistema: più profonde, più luminose, più trasparenti! In una lezione si seguono le idee l'una all'altra o slegate o legate da un filo, che il maestro non ha veduto chiaramente: e non si vede bene perchè una tenga dietro all'altra; e il ritmo spirituale s'arresta a ogni respiro, e si spezza, e deve riprendersi: e il tutto quindi non ha vita, non ha calore nè colore. Nell'altra, è un flusso spirituale che scende con impeto com'acqua che alta vena prema in letto già scavato; e trascina chi v'entri. Lì tutta insieme le lezione non realizza un processo spirituale, nè quindi quella certa scienza che avrebbe do-

vuto spiegare e che non è altro che processo spirituale; qui invece c'è tutta l'intimità autocreatrice dello spirito pulsante nel suo reale processo, e realizzante quindi quella scienza che vuol essere materia dell'insegnamento. Intender bene, organizzare la propria cultura, viverci dentro, è il vero *segreto* del maestro.

10. L'eloquenza del maestro.

La prova più evidente di ciò è nel fatto indiscutibile del fascino possente esercitato sempre, e d'un tratto, su ogni sorta di uditori, dagli oratori *eloquenti*; i quali si chiamino o non si chiamino maestri, son tali certamente, in quanto concorrono con la loro parola alla formazione spirituale degli uditori. L'eloquenza non è la facondia, benchè questa ne sia spesso compagna, e ne sia sempre agevolata e promossa. Si può essere facondissimi, senz'esser eloquenti, come quando si versa dalle labbra precipitose un profluvio di parole, che dicono cose che tutti sanno, e non val la pena perciò di ridire, e tanto meno di udire. Eloquente è invece chi, anche con parola balenante a tratti e a scatti, abbia la virtù di mostrare un mondo nuovo e far sentire cose che nessuno udì mai. Le quali non si vanno di certo a pescare nel cielo della luna, nelle ampolle di Astolfo, ma son cavate dall'intimo dello spirito concentrato e vibrante dell'oratore eloquente: in quanto questi ha saputo appunto raccogliersi nel suo intimo e dalla sincerità della meditazione trarre una vita nuova. La quale è nuova, com'è ovvio, in quanto è, semplicemente, vita spirituale, nella sua immediatezza. Onde la parola eloquente scuote gli spiriti e li trae seco, perchè mette subito a contatto, per così dire, col processo vivo dello spirito creativo, il quale è per sua natura, come sappiamo, assoluta chiarezza, trasparenza, comunicabilità, perchè essenziale universalità: non l'opera di uno che è fuori degli altri, ma assoluto processo dell'assoluto

o, come si dice, creazione (ma autocreazione) del mondo. Onde il suono di quella voce è squilla risvegliatrice, per cui tutti gli uomini accorrono come a festa alla celebrazione di una sola spiritualità: più rapida dell'elettrico che percorra da un capo all'altro un filo lunghissimo e faccia suonare all'unisono mille e mille campanelli. Quando un Savonarola tuona dal pergamo di Santa Maria del Fiore, egli non sa dei metodi appresi nelle scuole normali (dal semplice al complesso, dal noto all' ignoto !); eppure ogni sua parola, fin dalla prima, è parola che accomuna in un sol atto migliaia e migliaia di persone. E quando un Francesco de Sanctis sale la cattedra tra la calca degli studenti pigiati nella maggiore aula dello Studio napoletano non gli occorrono speciali accorgimenti a destar l' interesse e legare l'attenzione, poichè a nessuno di quanti l'ascoltano accadrà di restar indifferente, o distratto, alla sua parola piena d'anima.

11. Le pretese eccezioni e la regola.

Ma non tutti, ribatte il professionalismo pedagogico, sono Savonarola e De Sanctis; e a chi non è, e non può operare di questi miracoli, è pur d'uopo d'una cognizione delle vie naturali, per cui chi voglia potrà suscitare l' interesse di un uditorio e sostenerne l'attenzione. S' intende, c' è il maestro privilegiato che nasce maestro: un Froebel, un Pestalozzi, tenteranno insegnare agli altri il loro metodo; ma essi non l'appresero da nessuno, a loro essendo bastato di svolgere le proprie innate attitudini. Ma di Froebel non ce n' è tanti, quanti occorrono giardini d' infanzia; e bisogna dare il suo metodo alle maestre giardiniere, che facciano, secondo il bisogno, quel che faceva lui. — Lo stesso ragionamento, come si sa, che han ripetuto i retori di tutti i tempi a raccomandazione delle loro poetiche, come arte di fabbricare i poeti. E i poeti fabbricati con

quelle arti, come pure si sa, son riusciti sempre poeti, ma falsi poeti.

Certo, se, dopo tante disavventure e tante censure, le poetiche e le metodiche non sono una buona volta scomparse, una ragione ci ha da essere; una ragione che spinga lo spirito umano a non disperare affatto di esse. E questa ragione merita di essere indagata, perchè conferisce a chiarire il concetto pedagogico del maestro.

Capitolo IX

IL METODO VIVO

1. Precettistica e storia.

Il concetto dell'atto spirituale misura e norma di se stesso non consente, di certo, come osservammo di sopra, alcuna realtà e legittimità ad una norma che trascenda l'atto stesso. Quindi il corollario: che ogni disciplina normativa, considerata superficialmente, apparisce una scienza ideale risultante di schemi o leggi immutabili governanti il corso sempre variabile della storia; ma, ravvivata nella propria spirituale natura, non può essere altro che la stessa storia, proiettante magari dietro a sè la propria essenza normativa o spirituale. È stato detto perciò che la vera forma della grammatica non è la grammatica precettistica, bensì la grammatica storica; come dire che la grammatica può insegnarci soltanto come s'è parlato, non come si deve parlare. E si può dire analogamente, che la vera forma della poetica è la critica estetica, e la vera forma della metodica la storia dei metodi; in guisa che quello che c'è di sostanziale in ogni poetica è l'analisi di quelle opere poetiche riputate più eccellenti, che l'autore di essa ha avuto d'occhio; e la metodica d'ogni pedagogista è l'esposizione analitica dei metodi da lui già usati di fatto, o ch'egli, se avesse insegnato (si pensi a un Rousseau, a un Rosmini) avrebbe usati, perchè non sono nient'altro che l'organamento attuale del loro stesso pensiero e lo specchio della loro anima intera.

2. *Storia e storia.*

Ma, quando si dice storia, bisogna guardarsi da un equivoco, verso il quale il nostro pensiero tende spontaneamente.

C' è una storia che si può dire morta, e una storia viva: e la prima è una parte della seconda, staccata dal tutto, e guardata in se stessa: e quindi uccisa. C'è la storia dei semplici *fatti*, che sono quello che sono, e ci stanno innanzi, perciò, come altro da noi, qualcosa che noi non possiamo mutare e adattare a noi, ma dobbiamo limitarci a riconoscere. Da questi fatti, pel modo stesso in cui sono concepiti, lo spirito è assente: per lo spirito, che li pensa in quanto tali, sono come le pietre. Può lo spirito co' suoi pensieri modificare le pietre, spostarle, romperle, annientarle ? E così è dei fatti, come tali.

Ma i fatti, così concepiti, possono dar luogo a concetti più approfonditi e significativi ? Che altro si può pensare di essi, oltre questa loro immediata e violenta posizione estrinseca e per caratteri esteriori ? Che cosa si può sapere di una pietra, in quanto pietra, se non che c' è, ce la troviamo innanzi, ha una certa forma, un certo peso, un certo colore e altre qualità esterne siffatte, che la fanno una pietra? È dato forse conoscere la essenza intima, la radice di tutti i fenomeni della pietra (considerata sempre come tale) ? Invece, se io considero come un fatto che ci sia stato Platone a pensare la sua filosofia, io ho modo di passare a penetrare nell'essenza di questa filosofia; pensando la quale, io stesso mi spiego tutti i caratteri estrinseci (che allora diventano intrinseci) in cui essa dapprima mi si è presentata: a cominciare dai libri in cui si legge di essa, e dalle parole che vi sono impresse. E allora il fatto non è più fatto, perchè è il fatto del mio atto: quella filosofia di tanti secoli fa, io ora la penso davvero, ma la penso in quanto la produco io nello

sforzo della mia meditazione. Lo storico intelligente non è quello che dice: — Platone nacque in Atene l'anno 427 a. C., e morì ottant'anni dopo. Fu scolaro di Cratilo e poi di Socrate. Scrisse questi e questi dialoghi, dove, unificando la dottrina di Cratilo con quella di Socrate, fondò l'idealismo obiettivo. — Apprese queste e simili cose, che son certo fatti, io non so nulla di questo Platone. Lo storico intelligente espone anche la sua biografia per farmi intendere la filosofia, ed entra in questa, e la rivive, e me la fa rivivere con lui. *Attua i fatti che narra.* Questa è la storia viva, che è dei fatti nell'*atto*; è cioè l'atto concreto.

3. Risoluzione della norma nella storia viva.

Orbene, le scienze normative si risolvono bensì nella storia; ma in questa storia viva e concreta. Il passato che esse rappresentano non è un passato staccato dal presente e conservato in gelatina. Ha la sua verità nel presente; non è un dato bruto, ma idealizzato, pensato, rivissuto e come rituffato nell'attualità del presente; e in essa è ravvivato come valore spirituale, talchè s'intende, si giustifica storicamente, si giudica, si apprezza. Così è che un grammatico non può dir veramente come s'è parlato, senza parlar lui intanto come s'è parlato, e sentire quindi il valore di quel modo di parlare, e dire perciò che in quel modo si deve parlare.

Si doveva ? o si deve ? — Si doveva, se la storia procede; si deve, se si arresta. E l'arrestarsi o il progredire dipende dal momento spirituale raggiunto dal grammatico-storico, o come si dice dal suo gusto, dalla sua intelligenza, il cui vario grado non può mutare l'indole del processo spirituale, che è storico in quanto normativo, e normativo in quanto storico.

4. I due aspetti della grammatica e d'ogni precettistica.

Così è che si continua a scrivere grammatiche, poetiche e metodiche; le quali non legiferano propriamente sull'avvenire, ma nella loro determinata puntualità storica sono l'espressione d'un momento eterno dello spirito; tale, che l'autore, ossia colui che ci viva dentro, non può fare di non concepirla come formula assoluta di una verità valida per tutti i luoghi e per tutti i tempi (che infatti, come momento attuale dello spirito, essa conterrà dentro di sè), e quindi legislatrice di quel futuro, che non si può conoscere se non come aspetto dell'eterno; e a chi l'abbia superato, per esser salito a un grado spirituale superiore, diventa semplice indice e testimonianza d'un fatto storico. Ma i due aspetti, evidentemente, sono inseparabili; perchè chi svaluta una certa grammatica può farlo risolvendo quella in una grammatica superiore, in una forma di gusto più elevata, che è la continuazione e quindi la vita di quella stessa storia della grammatica, a cui si fermava la grammatica precedente.

5. Non separare la norma dal fatto.

L'errore è sempre quello: staccare la norma dal fatto o meglio l'atto dal fatto (chè l'atto è un mero fatto, quand'abbia fuori di sè la sua norma). Ognuno può scrivere una grammatica; ma sarà il suo stesso parlare, la sua grammatica. Del pari ognuno può bene scrivere una metodica, che sarà lo specchio del suo sapere, della sua mentalità, del suo essere spirituale. L'errore comincia quando si crede che il metodo sia veste che si possa togliere di dosso ad uno per vestirne altri. Il che non può voler dire che ognuno abbia il suo metodo; ma che ogni momento spirituale si realizzi nella sua individua-

lità. Appunto questa sua individualità è la sua forma, la sua natura, il suo metodo. Sicchè non ci sarà mai il metodo di un maestro; ma questi avrà nel fatto ogni giorno, ogni ora, ogni istante, continuamente, un metodo nuovo, identico alla vita sempre nuova del suo pensiero: un metodo vivo.

CAPITOLO X

LA METODICA COME FILOSOFIA

1. *Valore della tradizione.*

Ma la tradizione ? non avrà nessun valore ? E allora in che consisterebbe la storicità dello spirito ?

Questo il punto in cui possiamo cominciare a scorgere il valore della pedagogia e la vera natura del maestro. La storia è rinnovamento continuo; per essa non c' è mai altro che il nuovo. Ma il rinnovamento, l' insorgere del nuovo assoluto non importa l'assoluto annientarsi del vecchio. Abbiamo detto che la storia morta, il fatto, si risolve nella storia viva dell'atto: ma questa risoluzione non è sostituzione, per cui si tolga di mezzo un termine, e se ne metta un altro. Ciò che si risolve, si conserva in ciò in cui si risolve. Così io salgo per una scala passando da un gradino all'altro; e quando mi trovo sul terzo, non sono più nel primo e nè pur nel secondo; ma il terzo è terzo, più alto del secondo, e tanto più del primo, in quanto i primi due entrano nell'altezza di esso. Altrimenti sarei sempre da capo, non salirei: mancherebbe la differenza tra un gradino e quello inferiore, mancherebbe il nuovo.

2. *Il vecchio passa totalmente nel nuovo.*

La risoluzione pertanto non importa la dissoluzione, ma la trasformazione sostanziale, totale, assoluta del vecchio nel nuovo: importa che il vecchio sia niente, a considerarlo astrattamente, fuori del nuovo: come testè

si diceva del fatto, come tale, diviso per astrazione dall'atto. La tradizione, il passato è niente se diviso dalla attualità della vita presente, e non risoluto nell'eterno; ma è tutt'altro che niente dentro l'atto spirituale; del quale è il contenuto, la concretezza, la determinatezza storica. La lettera è morta se non è vivificata dallo spirito; ma lo spirito vive, sempre che si ravvivi (cioè, sempre), in una lettera, la quale, in quanto attualità spirituale, non è più lettera, ma spirito. La parola è suono finchè non significa; significando, è momento di vita spirituale. Il quale sarà bensì fermato in una parola, ma in una parola che non avrà più che vedere col suono di prima.

3. *La storia passata non condiziona la storia attuale, ma ne è condizionata.*

Già lo sappiamo: quell'antecedente che si pensa condizione del conseguente, non precede, in effetto, ma segue a questo, perchè la sua vita di antecedente dipende dall'esser di questo: non è la condizione a porre il condizionato, ma questo pone quella. Non è la parola altrui, che crea il mio pensiero; ma il mio pensiero crea (per me, e per quanto io mi distingua dall'altro) la parola altrui, come parola significativa per me. E la storia e la tradizione non limitano pertanto menomamente la libertà essenziale dello spirito, che s'innesta nella *sua* storia, cioè nella storia che egli fa valere per sè, che insomma si crea.

In conchiusione, qualunque metodica pel suo valore storico potrà certamente concorrere nell'atto educativo, perchè tutto ciò che entri comunque nella vita del nostro spirito, sbocca di certo nel suo ulteriore processo; ma vi può concorrere non per quella che essa è di qua dall'atto educativo stesso, ma in quanto risoluta nell'atto stesso: in quanto lo spirito educatore, risolvendo in sè quella metodica, crea una sua metodica nuova, che sarà quella affatto propria dell'atto educativo in cui a volta a volta vivrà.

4. *La metodica immanente all'alto educativo.*

Or quale può essere questa metodica, che si risolva nella metodica aderente e consustanziale all'atto educativo? Risolvere nella storia viva la storia morta, p. es., del platonismo, significa unificare con me il platonismo, che è un momento spirituale, e realizzare me come quel momento spirituale. Dov' è sempre da avvertire che questa realtà che io realizzo non è allora nel tempo, ma eterna; e quando la faccio ricadere nel tempo, cessa di esser viva e risoluta in me: sicchè quel che io in fatti realizzo è il platonismo mio (dell' Io cioè, in cui Platone ed io non ci distinguiamo più): una realtà, che non ha niente dietro a sè, ma ha tutto nel suo atto assoluto. Analogamente, se io risolvo la metodica appresa nella scuola normale nell'atto del mio insegnamento, io la realizzerò appunto in questo atto, ossia in me, quale mi verrò realizzando nel mio processo didattico. Il quale non potrá essere se non un processo unico nel suo genere, in quanto momento dell'atto assoluto dello spirito, imparagonabile con qualunque altro.

5. *Esemplificazione.*

Il processo didattico, se non si trascende, è, poniamo, la determinazione di un certo concetto scientifico, la dimostrazione di un dato teorema: quel concetto, determinato com' è determinato; quel teorema, dimostrato com' è dimostrato. Il fatto dunque che si risolve in atto è lo stesso concetto, lo stesso teorema, quale io lo espongo e dimostro, e devo saperlo esporre e dimostrare. Per saperlo, si dirà, devo averlo imparato; posso averlo imparato una volta quand'ero scolaro di quella stessa classe, dove ora insegno; posso averlo imparato in un esercizio di tirocinio; posso averlo imparato come esemplificazione

di una metodica: certo, nell'atto dell'insegnamento mi tocca tornare a impararlo con attività del tutto nuova. Non devo ripetere, ora, ma creare. E se non so, il meglio è che smetta. La metodica che si risolve nell'insegnamento consiste pertanto nei precedenti processi spirituali, a cui l'insegnamento si adegua in quanto essi si identificano con lo stesso processo spirituale didattico, che li ravviva unificandoli. La metodica dunque non è un insegnamento tipo, se non in quanto è lo stesso insegnamento vivo: un insegnamento ben individuato e determinato, non una teoria. Non l'astratta veste, come già si disse, che s'adatti a ogni dosso, ma il mio stesso vestito, tagliato sulle mie spalle; anzi, più propriamente, me stesso, la mia persona.

6. *Il processo della metodica attuale.*

La metodica utile, la metodica reale, è sempre quella che si realizza in un dato processo spirituale. E s'intende il suo valore metodico ove si consideri nella vita dello spirito, in cui la vita è condizione della vita. Quanto più si pensa, tanto più si è capaci di pensare: poichè ogni momento del processo spirituale è la costituzione di un nuovo soggetto, tesaurizzatore per eccellenza di ogni suo prodotto. Se io penso qualsiasi argomento giungendo a un certo grado di verità, ossia di chiarezza ed evidenza, tornando poi a pensarlo, riesco a un grado superiore di verità; e un terzo pensiero importerà un terzo grado, e così sempre. La verità si verrà sempre più schiarendo in guisa che l'argomento del mio pensiero, che è il mio stesso pensiero, si farà a volta a volta qualche cosa di nuovo. Se io impartisco una lezione di geometria per la prima volta, realizzerò un processo mentale a; se ripeterò quella stessa lezione una seconda volta, realizzerò il processo a' che, ravvivando a, lo trasformerà sostanzialmente e totalmente, e ne farà quindi un processo nuovo. Così,

tornando a ripetere, mi gioverò sempre della esperienza anteriore, ricreandola in nuova foggia.

In questo senso la storia e la tradizione non vanno perdute. Ma la metodica appunto non c' entra se non come può entrarvi, come storia da rinnovare; come notizia di quel che altri hanno fatto; di quel che hanno fatto anche teorizzando, perchè la teoria non è se non l' indebita tipizzazione della loro opera, reale o ideale. Attraverso tale notizia, ravvivandola, intendendola, noi veniamo compiendo un ideale tirocinio.

7. *Coincidenza della metodica col sapere in atto* (*nel maestro*).

Ma di questa metodica che è l' ideale tirocinio realizzato nello studio della storia, la metodica del pedagogista è la minima parte e la meno significativa. La metodica che ha tutto il valore della metodica viva è tutta la cultura, tutta la scienza, tutta la spiritualità reale, tutto ciò che offre materia di ripensamento e di rinnovamento spirituale: tutta la storia nel suo più vasto significato. Quanto più il maestro si appropria di questa storia, quanto più ricco è il suo patrimonio spirituale, quanto più larga la sua esperienza, tanto più fine sarà e delicata e vibrante la sua sensibilità morale e intellettuale, tanto più pronta, più duttile la sua mentalità a fare e rifare perennemente se stessa con quante altre mentalità vengono con lei a contatto; e tanto più alacre a salire con esse più in alto. Chi voglia scegliere in questo campo vastissimo della storia la sua aiuola, in cui possa per la sua parte esercitare le proprie forze, che cosa di meglio potrà scegliere, anche se queste forze dovranno essere adoperate all' insegnamento, di quella che sarà poi la materia appunto del suo insegnamento ? Metodica dovrebbe studiare il futuro maestro di metodica; ma il futuro maestro di grammatica deve studiare grammatica, e musica quello di musica, e quello di morale, morale. Che se egli cercherà

la sua grammatica nella metodologia dell'insegnamento grammaticale, ve ne troverà bensì un pizzico anche lì, perchè quella metodologia vive a spese appunto della grammatica; ma guasta dai pregiudizi e dall'incompetenza dell'autore. Soprattutto dai primi; i quali adombrano il sapere con l'ombra del sapere che sa se stesso, battezzata col pomposo titolo di « metodo del sapere ».

Il maestro non è maestro perchè in possesso del metodo, ma perchè in lui, nella sua mentalità, converge e si avviva la storia dello spirito. Una biblioteca raccoglie, sì, anch'essa la somma della realtà spirituale; ma in una forma tutta materiale ed estrinseca. I libri son libri se letti. E i libri di una biblioteca non si leggono tutti; ma alcuni soltanto, scelti secondo un criterio e un interesse, che sgorga soltanto da un vivente animo umano. La biblioteca è sì storia, ma la storia morta: la sua vita è nell'uomo, biblioteca, non vasta come quella materiale, ma scelta, sistemata e fusa in un processo spirituale.

8. *Il maestro come storia che è autocoscienza: filosofia.*

In un processo spirituale la storia si fonde e *ravviva*, raccolta come coscienza da un'autocoscienza: facendosi Io. Il maestro pertanto non è la storia come contenuto del sapere storico, ma la storia come Io, personalità. La quale è bensì coscienza della storia, ma essendo coscienza di se medesima, o autocoscienza. È cioè storia (coscienza della storia) essendo filosofia (coscienza che l'Io ha di se stesso, e però della propria identità attraverso la storia, ossia dell'intelligibilità stessa della storia). Sicchè il maestro è questa storia viva e intelligibile a se stessa, che è storia insieme e filosofia; coscienza di un certo contenuto spirituale e della spiritualità di esso e di ogni contenuto; o, per dir la cosa stessa in forma più corrente, cognizione delle cose e cognizione dell'uomo, rispetto al quale le cose hanno un senso e un valore.

9. *Il metodo come filosofia.*

E però c' è, sì, una metodica integratrice del sapere positivo nella cultura del maestro; ma questa metodica coincide con la filosofia. La quale a chi concepisca la propria funzione di maestro futuro come specializzazione dell'attività umana, si rappresenta come pedagogia distinta dalla filosofia. Laddove la specializzazione del maestro può concernere solo la materia di cui egli vorrà specialmente insegnare, il suo sapere positivo o storico in senso astratto; e la filosofia, come concetto che l' Io acquista della propria unità, centralità e assolutezza, non può essere che una e indifferenziabile: radice comune, universale, costante di ogni umanità: la quale è essenzialmente autocoscienza, cioè appunto questo concetto che l' Io ha di se stesso.

10. *Il maestro filosofo in quanto uomo.*

Il maestro dunque è filosofo, più o meno, in quanto uomo: e se egli, in quanto maestro d'altri, deve essere la maggiore realtà spirituale, in sè deve pure potenziare questa universal radice e sostanza della spiritualità, che è la filosofia. La quale non crea già nel maestro un carattere particolare e distintivo di una speciale categoria di umanità, ma accentua una nota dell'umanità più profonda; elevando il maestro, come il sacerdote, il padre, la madre, ai gradi più alti dell'umano valore.

Capitolo XI

IL MAESTRO

---

1. Il valore del maestro.

Quella del maestro non è una professione, ma qualcosa di molto diverso e maggiore. Non è un mestiere, si dice, ma una missione; appunto perchè, appena l'educazione comincia a guardarsi nel campo economico, dove ha valore soltanto ciò che essendo mio non è tuo, e viceversa, dove insomma i soggetti sono diversi, e perciò, in quanto diversi, materializzati, si dilegua quella spiritualità, di sua natura universale, in cui l'educazione sincera si realizza. Il maestro è lo stesso spirito, che si pone nel suo assoluto valore spirituale: lo spirito, che si pone perchè la sua natura è di porsi, affermarsi, diffondersi, realizzarsi. E se lo spirito nel suo realizzarsi è lo stesso processo di autocreazione dell'essere, l'opera del maestro è questa autocreazione, che pare una generazione se l'essere creato si divide per astrazione dal creante, come accade allo scolaro che guarda al maestro da cui s' è dipartito.

Tale egualmente l'opera dei genitori, la cui divinità è stata in tutti i popoli intravveduta e affermata nel culto dei morti e nella pietà, comune sentimento onde l'uomo si tiene avvinto spiritualmente come agli dèi, così al padre e alla madre che gli diedero, quasi strumenti di quelli, la vita. Per mezzo infatti dei genitori l'uomo sente di inserirsi nel processo creativo del mondo, e così di realizzarsi: nè la eternità del processo spirituale, in

cui abbiamo detto che si risolve la nostra vita, sarebbe mai, dal punto di vista della molteplicità oggettiva, intelligibile, se noi non vedessimo dietro a noi i nostri genitori. E dietro i genitori la gran madre (*alma mater!*) la Patria, o la Terra, o la Natura tutta; a cui chi senta profondamente non può guardare senza religiosa reverenza. Ma la Natura, la Terra, la Patria, i genitori, e quant'altro empiricamente vediamo dietro a noi quasi anello che ci ricongiunga all'eterna catena dell'essere, culmina idealmente nella storia, in cui tutto il processo dell'essere ha i suoi risultati: in quel quasi oceano di spiritualità, che ogni uomo che venga in questo mondo, sente fluttuare intorno a sè: che è tutta la moralità, l'arte, la religiosità, la cultura, la civiltà, il sapere, che gli uomini, e quindi il mondo di cui gli uomini sono una parte, han conquistato e in cui l'uomo s'immerge fin dal suo primo aprire gli occhi alla luce nella stessa vita domestica, dove tutto già ne è pregno, e ogni oggetto ne reca impresse le alte vestigia. Questa spiritualità si trova, raccolta e concentrata, nel maestro, che è lo specchio in cui ci è dato dapprima vedere la storia. Ed egli diventa perciò agli occhi nostri un sacerdote, interpetre e ministro di quell'essere divino, a cui dobbiamo la nostra vita e a cui possiamo attingere ogni incremento ulteriore dell'esser nostro: colui che nel mondo ad ora ad ora, secondo l'espressione dantesca, c'insegna come l'uom s'eterna: cioè si spiritualizza, e si sottrae alla caducità della materia e di quanto lo spirito concepisce come suo oggetto.

2. *La retribuzione dell'insegnamento.*

Quando, nel V secolo a. Cr., i maestri greci (i Sofisti) fecero una professione dell'insegnamento, e cominciarono a richiedere un onorario, fu uno scandalo per i filosofi come Socrate e i suoi scolari, che altamente sentivano

del valore della cultura, di cui l' insegnante è ministro. L' insegnamento infatti, come educazione, era sorto, e non poteva sorgere altrimenti che gratuito. Si farebbero pagare il padre e la madre delle cure prodigate ai figliuoli? L'amore pagato non è amore, ma meretricio; e quella del maestro, come quella dei genitori, è opera di amore, di espansione spirituale e dedizione; laddove un prezzo ha solo ciò che limita lo spirito, e lo chiude in una cerchia egoistica, fuori della quale rimangono gli altri, e tutto l'altro.

3. Prezzo e valore.

Il *prezzo* non è da confondersi col *valore*: il prezzo è della materia, e però di tutto ciò che è materializzabile; laddove il valore è dello spirito, e di tutto ciò che è spiritualizzabile. Io posso mettere un prezzo alla mia anima, se la considero come una cosa, cioè come qualche cosa di cui possa disfarmi; e posso attribuire un valore impagabile (non poter assegnare un prezzo) alla penna con cui scrivo, se essa mi fu regalata, e mi è così cara da riuscirmi necessaria, e non potermene perciò disfare. C' è il padre che vende il figlio, perchè gli fan più comodo i denari che ne ricava; e c'è il padre che muore di angoscia pel figlio perduto. Tutto ciò che è spirituale per noi è unificato con noi; è una cosa sola con noi; non vi vediamo altro che noi stessi. E però ha valore. Giacchè è l'Io che ha valore, essendo assoluto, come realtà che non si può negare (negandosi, si afferma): e però realmente non possiamo disfarcene.

D'altra parte, poichè solo nello spirito tutto ha vita e realtà, nè anche noi attribuiremmo un prezzo alle cose, se il prezzo non fosse la faccia esteriore di qualche altra cosa per cui le cose non sono più cose, e vengono spiritualizzate; così come i punti materiali non potrebbero disporsi nello spazio, se lo stesso spazio, condizione del-

l' intelligibilità della materia, non fosse esso stesso un prodotto dello spirito. Il prezzo nasce dall' incontro per dir così di un processo di materializzazione con un processo di spiritualizzazione. Da una parte ci dev'essere chi sia disposto a disfarsi della cosa, e la consideri perciò come cosa; ma dall'altra ci dev'essere pure chi sia disposto ad acquistarla e consideri quindi quella cosa come concorrente nella vita che egli deve vivere, come elemento intrinseco del suo processo spirituale, e in questo risoluto. L'economista perciò considera il valore delle cose, che hanno un prezzo, come dipendente dalla richiesta. E s' intende che chi vende compra; e il prezzo della merce che io cedo consiste perciò nel valore di quella che ho in cambio (o nel danaro che ne fa le veci). Ma il mercato non sarebbe possibile senza questo che ho detto processo di materializzazione; e però il mercato non si ritiene possibile, e pare profanazione del divino, di quanto è valore assoluto e però inapprezzabile, quando cada su ciò che appartiene alla natura essenziale e inalienabile dell'esser nostro: la stessa radice della nostra spiritualità.

Ora l' inalienabile, già per definizione, non pare si possa alienare e mercare; e quindi il mercimonio non pure sarebbe illecito, ma a dirittura impossibile. Tale inalienabilità avrebbe carattere naturale, e non spirituale. Sarebbe un fatto o una legge superiore alla volontà umana e lo scandalo di un Platone per i primi maestri che vendettero l'opera loro sarebbe assurdo; perchè o essi vendettero quel che potevano vendere, o vendettero lucciole per lanterne.

4. La dignità dell' insegnamento.

Questo punto merita di esser bene considerato, perchè tocca una delle parti più delicate della filosofia e della missione dell' insegnante, il quale deve aver piena

e salda coscienza della dignità e purezza dell'opera propria. Se l'opera spirituale possa vendersi o no, è un problema, perchè l'opera spirituale si è soliti considerarla (e Platone non poteva non considerarla) come un che di statico, o, come noi qui siam soliti a dire, una cosa che è quel che è. Noi invece sappiamo che lo spirito, che è sempre tutto in ogni momento del suo atto, non è se non un processo autogenetico, in cui trovano il loro posto e la loro verità tutte quelle forme della realtà, che, considerate astrattamente, stimiamo anteriori e diverse dalla spirituale: dette, in genere, materiali. Lo spirito non è, ma si fa; e si fa come risoluzione della materia, che perciò si trova dentro. Staticamente, tutto è materia; dinamicamente, nel suo processo intimo, tutto è spirito. Che cosa è l'*Iliade*? Pel popolo raccolto intorno al rapsodo errante, giunto or ora in città, è il canto di quest'uomo fin a ieri sconosciuto, e che ora non aprirebbe labbro se non fosse compensato della sua fatica; poichè gli toccherebbe attendere ad altro mestiere per campare la vita. Ma tutto ciò il popolo stesso potrà avvertire prima, accorrendo al canto d' Omero, e poi, pagando e tornando alle sue faccende; ma non per quel canto esterno al suo spirito egli accorre dal rapsodo. La realtà che lo ha chiamato è quella che si realizzerà in lui quando la fantasia ricreerà le navi dei greci e le mura di Troia, e si popolerà di quel mondo eroico, agitato da quelle violente passioni di dèi e di mortali, tra cui egli rivivrà ammirando commosso: un mondo spirituale, che egli con la sua fantasia dovrà creare, e che mille talenti non potrebbero fargli cedere mai da nessuno. Io oggi mi reco da un libraio a comprare con poca moneta il volume; ma non mi si vende già l' *Iliade*; sì qualche cosa che in me diventerà quel canto, e quel mondo, per virtù del mio sapere, della mia intelligenza, di tutto me stesso. Se l' *Iliade* fosse una semplice fantasia, chiusa dentro un fantastico spirito, presso qual libraio potrei mai acquistarla?

5. *Carattere materiale dei correlati economici dell' attività spirituale.*

Così è di ogni opera spirituale: la quale, prendendo posto, per la sua esteriorità, nel mondo delle cose, entra nella serie dei mezzi onde si riaccende sempre la spiritualità, tra quelle cose nella cui eterna risoluzione lo spirito consiste. Così il poeta scrive una sua poesia nella carta; e questa carta che è una cosa, e non è poesia, può servire al poeta stesso, dopo anni, quando quella poesia gli sarà quasi uscita di mente, a richiamarla di nuovo nel pensiero. Senza questa materialità, in cui lo spirito continuamente s' incorpora, e da cui pur continuamente si spiritualizza, l'uomo non solo non potrebbe vendere le sue poesie, i suoi quadri, e in genere tutte le sue opere d' ingegno, ma nè pure il frutto del suo lavoro manuale nè i frutti della terra da lui coltivata, nè nulla di ciò che si dice atto a soddisfare i bisogni materiali dell'uomo. Perchè tutto ciò che è nel mercato per opera dell'uomo, — e non vi è infatti se non ciò che l'uomo vi arreca, — implica necessariamente l'opera dell' industria, e cioè dell' ingegno, del pensiero, del lavoro intellettuale. Niente, perciò, di ciò che si vende, è spirito, e pur tutto è spirito. Sicchè, a pensarci, in tutto ciò che si compra quel che ci è venduto è niente; molto, invece, quel che acquistiamo; anzi, relativamente, tutto.

Quel che vende il maestro è il suo tempo, la sua presenza, il fiato de' suoi polmoni, la sua fatica: tante cose (le sole di cui disponga, e che possa offrire in cambio di quel che pur a lui è necessario), le quali, in se stesse considerate, sono un niente ai fini di cultura, per cui è richiesta l'opera del maestro. Ma attraverso di quelle si genera in noi la cultura, che è spiritualità, che non si compra e non si vende: che non ha prezzo, perchè è il tutto, che non si può scambiare col niente, non essendoci nulla fuori di esso.

6. Scala dei valori.

Qui, nel paragone tra ciò che è materia del contratto e dello scambio, e ciò che, come suo spirituale contenuto, superandone e risolvendone la materialità, ne costituisce l'intimo valore, si dimostra l'eccellenza del magistero educativo; benchè sia sempre differenza piuttosto quantitativa che qualitativa, come volgarmente si rappresenta. Tra quello che altri cede a noi e quello che noi acquistiamo c'è sempre a rigore un divario infinito, come tra il niente e il tutto: quel niente che è superfluo ad altri e quel tutto che è necessario a noi. Ma ordinariamente, per ragioni empiriche, noi facciamo una scala di quel che ci è necessario: scala, che ha un valore molto grossolano, poichè nè quel che è necessario a uno è necessario a un altro, nè quel che mi è necessario, mi fu o mi sarà anche necessario; e il pane è pel senso comune la maggiore necessità, laddove l'acqua è invece più necessaria all'assetato, e il laccio a chi si voglia appiccare: ma più dell'acqua e del pane e di tutto, la luce dello spirito a chi sente di essere nelle tenebre. Noi dunque costruiamo empiricamente una scala, anzi più scale, dei bisogni umani, e quindi di ciò che è necessario alla vita dell'uomo, in funzione (s'intende) del concetto che ci siamo formati della vita stessa. Ma, comunque questa scala si costruisca, essa mette capo al bisogno assoluto che l'uomo ha di se stesso: e tutto ci è più o meno necessario, in quanto più o meno contribuisce all'essere nostro, che è poi la vera, assoluta, unica necessità. Ogni scala di valori si regge sul presupposto del valore, che è lo stesso spirito che fa la scala. Orbene, il tutto che è per noi quel niente che ci offre di sè il maestro, non v'ha nessuno che non lo senta come il proprio essere, lo spirito che ognuno è; laddove tutto quello che ci danno gli altri, da cui compriamo qualche cosa, sarà in un grado più o meno alto di quella scala, ma non al

sommo di essa, lì dove la scala appunto conduce. Tutto il resto ci apparisce in qualche modo estraneo a noi; e quelli che ce lo porgono, estranei anch'essi, in conseguenza, alla nostra persona. La cultura, la vita spirituale che per opera del maestro acquistiamo, non è solo qualche cosa di intimo a noi, ma noi stessi, nella vita in cui questo « noi » si realizza: più intimo a noi, direbbe Giordano Bruno, che noi non siamo a noi medesimi. Di guisa che, se ogni incontro e contratto dell'uomo con l'uomo è una società, e quindi un'amicizia che richiede mutua fede e accordo di anime, la consuetudine dell'educatore e dell'alunno è intrinsechezza spirituale, unità intima, amore.

7. *Unicità del valore.*

Tale differenza bensì è, come abbiam detto, più quantitativa che qualitativa. L'amicizia è un grado dell'amore; e se quello che riceviamo veramente dal maestro è l'esser nostro, quell'essere che è la stessa nostra necessità, onde tutte le cose poi ci son necessarie, o quel valore, per cui tutte le cose ne hanno uno per noi, tutto è nostro maestro, perchè tutte le necessità, che son tante innanzi al nostro pensiero, quando sono veramente tali, sono l'unica necessità nostra; e tutti i valori si realizzano nell'unico valore, che è il nostro essere spirituale. E la vita e l'universo è tutto un amore, pieno di contrasti e di lacune, com'è proprio della natura dell'amore; ma anche trionfante sempre di quelli e colmante pur queste, com'è anche della sua natura.

8. *Le cose e noi.*

Tutto ha valore per noi, perchè la nostra vita è legata a tutto. Ognuno di noi sente più vivamente che significhi questo legame con ciascuna delle cose che entrano nel nostro cuore, quando questo legame si spezzi. La madre che perde il figliuolo si sente lacerare di dentro, perchè

realmente vien meno una parte della sua vita; e lo studioso che perde i suoi appunti e i suoi libri, non sa darsene pace, perchè con essi e per essi egli avrebbe vissuta una vita, che sarebbe stata la vita sua, e non gli è più possibile. Così il bimbo piange del giocattolo smarrito che era il suo giuoco e quindi il suo essere; e così ogni divisione, anche temporanea, da quel che ci è caro, produce un turbamento nel corso ordinario di tutti i nostri pensieri e di tutto l'animo nostro che vive di ciò che gli è caro. Nè questa è metafora, come d'ordinario si crede pensando materialisticamente la nostra persona, che noi, invece, abbiamo qui imparato a conoscere come processo spirituale che si organizza attraverso i momenti che viene realizzando: che non sono momenti di uno spirito particolare, ma dello spirito unico, in cui si risolvono e attuano i momenti del mondo. Sicchè la perdita di un oggetto caro è il venir meno di un mondo (o assetto del mondo, se piace meglio, ma è lo stesso); anzi, il venir meno del nostro essere poichè quel momento era momento del nostro spirito, e quindi il sistema e tutto il processo del nostro spirito.

9. *Noi e il tutto.*

L'uomo vive in relazione con gli altri uomini e con tutta quella che diciamo natura: vive in relazione col tutto. Ma ciò significa che l'uomo vive di tutto, o tutto raccoglie nel ritmo della propria vita, che è il suo essere. E però, se maestro è chi dà all'uomo il suo essere spirituale, solo empiricamente può dirsi un uomo maestro di un altro; poichè il solo vero maestro, concreto o totale, dell'uomo è il tutto.

10. *Noi e la storia.*

Abbiamo detto che il maestro potenzia in sè la spiritualità, perchè rispecchia la storia: ma la storia non è soltanto quella che è in deposito nei libri delle biblioteche, e si dice più propriamente il patrimonio della cultura.

Questa è una parte sola della storia, che è tutto il reale, o la realtà dello spirito. Il nostro corpo è storia: storia sono tutti gli uomini che ci circondano coi corpi in cui ci appariscono, e con la moltitudine che perciò tutti insieme essi formano; storia sono le case, in cui essi dimorano l'uno accanto all'altro, distribuiti in famiglie e nelle più varie associazioni; storia tutte le suppellettili delle case, e le strade, e la terra in cui le città sono sorte, e il sistema planetario in cui la terra si muove; questo sole che allegra e sostenta tutta la famiglia delle piante e degli animali; e questo cielo popolato di milioni di stelle.

Tutto si muove attorno a noi di un lavoro eterno, che è una storia sola: e noi, nel sistema di questo tutto, risolvendo il suo immenso lavoro nel processo spirituale che è il nostro Io, quando sentiamo profondamente il nostro essere non possiamo non guardare con quegli stessi occhi di amore e di gratitudine e di riverenza, onde guardiamo ai nostri maestri, non pure ai nostri genitori e a quanti altri esseri umani partecipano alla nostra vita e concorrono al suo incremento, ma alla casa, alla terra, dove dolcemente fummo nutriti, a quella luna, che da bimbi fummo soliti a rimirare lungamente e invitare alle conversazioni ingenue della nostra fantasia, e a quel vasto firmamento in cui vagava e amava smarrirsi la nostra immaginazione, come non possiamo ripensare senza tenerezza a quel mondo di fate e di eroi, di cui le fiabe popolarono un tempo il nostro pensiero e il nostro cuore, facendoci vivere una vita che dura nella presente. Dovunque si posi il nostro pensiero, ivi si raccoglie e rispecchia tutta la storia; e indi rifluisce nel nostro spirito.

11. Il vero maestro: lo spirito universale.

Rifluisce, o pare rifluisca: perchè il rifluire sarebbe un ritornare; e il nostro spirito non aspetta e non può aspettare nulla che si sia allontanato da lui e possa farvi

ritorno: il nostro spirito, che è lo Spirito, si muove sempre dentro di sè; ma nella sua vita, che è il dispiegarsi di un processo, contrappone continuamente sè a sè nell'atto stesso che si pone come unità, e risolve quindi l'opposizione. In guisa che nè pure il tutto risponde al concetto concreto e totale del maestro, se questo tutto non s'intende, com'è necessario intenderlo, quale unità spirituale del tutto, che si realizza come processo, e propriamente in quel processo che è lo spirito dello scolaro: ossia dell'uomo, in generale, in quanto processo autoformativo dello spirito. Il maestro è lo spirito; ma lo spirito, torniamo ad avvertirlo, inteso come si deve intendere; non lo spirito universale, che si rappresenti come diverso dallo spirito individuale e come suo modello (perchè questa distinzione è l'uccisione dello spirito); ma lo spirito nella sua realtà individuale e soggettiva, dov'è immanente la massima, l'assoluta universalità e oggettività.

12. *Concetto speculativo e concetto empirico del maestro.*

Questo concetto speculativo del maestro non annulla di certo il concetto empirico: come in generale la filosofia non annulla la storia, ma soltanto l'invera, intervenendo in ogni suo momento a ravvivarla della propria vita. Più volte abbiamo avuto occasione di notare questo rapporto tra l'empirismo e la filosofia; la quale non deve distruggere, ma intendere; e se, intendendo, oltre la distinzione procede all'unità, non distrugge il distinto, ma mostra soltanto l'uno nel distinto, e così rafforza la distinzione. Non ci sono molti spiriti, abbiamo detto a suo luogo, bensì uno spirito; ma questo spirito abbiamo anche indicato in che modo si realizzi nella molteplicità degli uomini, anzi di tutti gli esseri, come momenti dello spirito. Qui parimenti, col dire che il vero e concreto maestro mio non sono altro che Io, non voglio negar già l'azione

potentissima che ebbero sul mio spirito i miei maestri, ma solo affermare che quest'azione si può intendere soltanto in un sistema di azioni, in cui rientra tutto il mondo in cui sono vissuto, e che è il tutto nella sua realtà storica; e affermare che questo tutto è realtà storica in due sensi: uno astratto e l'altro concreto: uno della storia morta, che non esiste, e l'altro della storia viva, che è il mio spirito, come realtà universale, in cui io, i miei maestri e il tutto facciamo uno: quell'uno per cui partecipiamo tutti dello stesso essere e facciamo un sistema: l' Io, il soggetto.

Il maestro, che si chiama Socrate, è sì maestro. Ma è maestro in quanto si fa maestro; e maestro si fa, quando per Alcibiade o per Platone si fa quel tutto che per Alcibiade o per Platone è la realtà da lui affermata quando sente, quando pensa, quando opera, e può dire a se stesso: — Io sento, io penso, io opero. — Tanto più eccellente è il maestro, quanto meno lo scolaro vede fuori del maestro, e quanto meno di diverso vede tra sè e il maestro. E se di sopra potemmo dire che il vero maestro in iscuola è come solo, anche se la classe sia piena di scolari, ora potremmo dire che egli deve come sparire. Cioè, solo il maestro con se stesso; solo lo scolaro con se stesso; entrambi insieme costituenti un solo spirito, che senta tutte le gioie della compagnia e nessuno dei fastidi.

Capitolo XII

LA SPECIALIZZAZIONE DEGLI STUDI E L'UNIVERSALITÀ DELL'EDUCAZIONE

1. L'orientamento dell'educatore.

Ho detto che l'eccellenza del maestro è in misura del suo farsi tutto per lo scolaro, e del suo immedesimarsi o risolversi nella stessa autocoscienza di esso. Questo concetto non va inteso astrattamente, come s'intenderebbe, se non si osservasse che lo scolaro è un certo scolaro (un certo processo spirituale), e che il tutto dello scolaro è anch'esso per conseguenza un certo tutto (che è poi quello stesso processo spirituale).

Giacchè è chiaro che l'attualità viva e definitiva dell'educazione non si coglie guardando al maestro, ma allo scolaro, in cui il maestro si risolve. Il maestro muore, lo scolaro resta; e il maestro vive soltanto nello scolaro. E però questa vita postuma del maestro, in cui si celebra e dimostra la sua azione educativa, non si può definire e valutare se non nell'attualità dello spirito educando.

Anche qui si deve dire: *respice finem*. Così il biografo d'un grande scrittore, d'un personaggio storico, si occupa degli antecedenti che preparano e spiegano le opere, in cui l'eroe è eroe: ma non prospetta gli antecedenti se non come preparazione di quelle opere, e però come intelligibili a lor volta in quanto principio d'un processo che culmina poi in quelle opere. E ogni storico in generale atteggia e colorisce di necessità variamente il corso degli avvenimenti storici in rapporto al risultato che gli pare

ne sia scaturito. Chi vuole intendere il padre, comincia dal guardare ai figli; e chi vuol intendere il maestro nella sua azione educativa, deve studiare lo scolaro. *Lo scolaro è il centro vivente della scuola.*

2. *Il suo dovere: universalità dello spirito.*

Ora lo scolaro è sempre un dato scolaro. Lo spirito è sempre lo spirito; ma non si ripete e non si può ripetere mai. E se il tutto — quel tutto che il maestro è per lo scolaro — è la realtà stessa dello scolaro come risoluzione o atto del tutto, ognun vede che quel tutto, che il maestro dev'essere, non è l'astratta somma delle parti della realtà, oggetti delle singole scienze dell'enciclopedia (che è poi un tutto, che non esiste); nè un tutto particolare, quasi l'oggetto di una determinata scienza (che è anch'esso un tutto inesistente, se non per astrazione). Il tutto è sempre un tutto individuale: ossia il tutto assoluto bensì, ma individualizzato. Che non sarà un concetto difficile per chi sappia che il tutto è lo spirito; il quale non è una somma di momenti distesi nel tempo, nè, tanto meno, uno o alcuno di questi momenti separati dagli altri; ma unità che, realizzandosi in un processo, è tutta in ogni momento suo, e niente fuori di tutti i momenti: ciascuno dei quali, come determinazione dell'universalità dello spirito, è quell' individualità che si esprime nell' Io. Il tutto è cioè il tutto fatto *persona* (la persona dello scolaro). E questo tutto deve farsi il maestro; quanto più nel maestro lo scolaro trova l'appagamento di tutte le esigenze della sua personalità, tanto più il maestro è maestro.

3. *Esemplificazione.*

C'è, p. es., la scuola di latino, che non nasce perchè c'è chi sa il latino e può insegnarlo, ma perchè c'è chi non lo sa e vuole impararlo. Lo scolaro di latino, come

tale, avviato per un processo spirituale che si attua attraverso l'apprendimento di questa lingua, avrà il suo maestro in un tutto che si risolverà nell'attualità stessa del suo spirito quale effettivo apprendimento del latino. Ma quest'attualità del suo spirito non sarà il meccanico lavoro di una macchinetta per imparare il latino (un *homo addiscens latinam linguam* analogo all'astratto e puro *homo œconomicus* degli economisti): ma sarà la realtà spirituale in cui si risolverà un mondo fisico e morale; il mondo di un uomo che è uomo in relazione intima ed essenziale con la natura, pel suo corpo che ha mille bisogni, e in relazione col mondo morale, per i legami ond'è stretto alla sua famiglia, ai suoi amici, a tutti gli altri uomini, e con tutta la vita spirituale degli uomini, dove sono tante scienze e arti e credenze e aspirazioni e interessi, in accordo o in contrasto: tutta una vita, che si riflette in ogni uomo, e in cui ad ogni uomo spetta pure di vivere. Noi diciamo brevemente, che quella sarà la realtà spirituale in cui si risolverà tutta la storia, tutta la vita dello spirito. Ebbene, come può essere maestro di latino a questo scolaro chi sappia bene il suo latino, posto che lo sappia, ma non sappia dire una parola, occorrendo, di nulla che non sia il suo latino, sequestrato da tutto il resto della vita spirituale, che pur preme intorno a lui? E il latino stesso in lui, se egli lo sa, non dev'essere la forma spirituale, in cui concorrerà e si risolverà, come in un suo momento, tutta la vita? Che c'è forse una parola sola di qualunque lingua, che possa veramente aver luce se non s'illumina della spiritualità tutta degli uomini vivi che la parlarono? Si può scrivere un libro di pura grammatica latina; perchè un libro è un solo libro della umana biblioteca per chi lo legge, e una parte sola della vita per chi lo scrive, e sarà pure un uomo che avrà una famiglia, amici, un corpo da nutrire, ecc. ecc. E il libro può restar lì nella sua stecchita astrattezza, perchè il libro, per se stesso, è cosa morta. Ma il maestro deve, egli e i suoi

libri, farsi vivo per lo scolaro e nello scolaro; deve riconoscere e rispettare e appagare o lasciare che possano altrimenti essere appagate tutte le esigenze che si organizzano con quella dell'apprendimento del suo latino nella complessità concreta della vita spirituale dell'alunno: e quelle esigenze appunto che sono proprie del suo alunno, varie secondo i tipi, le età, le condizioni sociali e tutto: assolutamente varie, e però non definibili astrattamente, ma da vivere nella loro immediata realtà con la coscienza della loro spirituale e quindi interiore natura, quale è data dalla filosofia. Guai alla scuola dove non penetra il sole, e col sole tutta la vita ! Guai alla scuola che mortifica in un fanciullo un solo germe di vita, per mutarsi in fabbrica di umanità a serie !

4. Il diritto della specializzazione.

Nè si vuol già negare il diritto alla specializzazione delle scuole e però dei maestri. L'universalità dell' istruzione non è enciclopedia. Uno può saper molte cose, ed esser più unilaterale di chi ne sa bene una sola. La specializzazione è carattere intrinseco della essenziale individualità dello spirito. Chi sente, non può sentire se non una sensazione; chi pensa, non può pensare se non un solo pensiero. L'atto dello spirito è un atto unico, ancorchè molteplice nel suo contenuto, in se stesso considerato. Ma in quell'atto è tutto. Questo il punto che è d'uopo tenere ben fermo. Quando io studio la grammatica, grammatica devo studiare: e non devo nè pensare alla primavera che brilla pei campi, o al pasto che m'aspetta tra qualche ora, o al romanzo che lessi ieri, o all'amico da cui mi divisi testè e che mi aspetta questa sera. Ma la grammatica io non devo concepirla, oltre che come il tutto di quel momento, come il tutto di tutta la vita dello spirito; sprofondarmi tanto, che non possa più uscirne per assaporare anche la primavera, e il pasto

e il romanzo, e l'amico e tutto, in cui lo spirito ritrova se stesso, e a cui perciò riconosce un valore. Io devo veder nella grammatica un momento del tutto, ossia un momento di uno svolgimento che è sistema, in cui c' è posto per tutto ciò che ha un valore spirituale. Breve: la grammatica è pur la vita, se è un momento della vita. Ogni uomo dev'essere, di certo, *lector unius libri*: se non altro, in ogni concreto momento della sua esistenza, egli non potrà leggere più d'un libro alla volta. Ma il suo libro dev'essere pure il libro d'una biblioteca. Bibbie (libri unici) non ce ne sono: perchè già a intender la Bibbia ci voglion tanti altri libri !

5. *La filosofia.*

Questo sapere intelligentemente rispettoso di tutte le forme del sapere, nel cui sistema è la sua vita e la sua realtà, è un solo: che è il vero *porro unum*, come s' è accennato, e come ora si può meglio vedere: la filosofia. La quale, essendo il concetto che la realtà ha di se stessa in quanto spirito che si realizza nella storia e che, in ogni suo momento, si sente il centro attivo della storia, e la storia, nel suo complesso e in ogni momento, sente come la sua propria realtà. Il rispetto di ogni altra forma del sapere è quindi per la filosofia rispetto di se medesima.

6. *La filosofia e le altre forme del sapere.*

Ma, per questo stesso rapporto, per cui la filosofia è intimamente connessa con la storia e con ogni suo momento, ossia con tutte le forme del sapere e della realtà, ogni forma del sapere, concepita in modo concreto, nella consapevolezza del suo proprio essere come momento della filosofia o realtà universale, non è esclusione di tutte le altre, anzi inclusione e risoluzione: è forma spirituale, in cui si rispecchia la realtà universale dello spirito. Perciò

nè anch'essa potrebbe svalutare le altre forme del sapere o dell'essere, senza svalutare se stessa. Ond' è che quel tutto, che il maestro dev'essere allo scolaro, può essere bensì qualunque special forma dello spirito, purchè filosoficamente consapevole della propria specialità: filosofia concreta come una certa forma spirituale, o, che è lo stesso, una certa forma spirituale concreta come filosofia.

7. *Conclusione.*

Nel concetto di filosofia, concepita in modo concreto, come qui si è fatto, si esaurisce il concetto dello spirito, che vale realmente e attualmente come maestro; e si risolve quindi, a maggior ragione, l'educazione e la pedagogia, che tanto astrattamente si vuol concepire come teoria dell'educazione. Tant' è vero che fuori del soggetto (fuori della filosofia) non c' è realtà, ma astrazioni.

PARTE TERZA
LE FORME DELL' EDUCAZIONE

Capitolo I

EDUCAZIONE NEGATIVA ED EDUCAZIONE POSITIVA

1. *Unità dell' educazione.*

Uno spirito, una filosofia, un'educazione. La varietà può essere storia: dove è bensì la vita dello spirito, della filosofia, dell'educazione, ma in quanto attraverso la successione del vario si supera la successione e si scorge sempre, quando la storia s'intenda veramente, l'unità. La via già percorsa ci aiuta a penetrare nel significato delle varie forme educative di cui si suole più o meno largamente parlare nella storia delle dottrine pedagogiche.

2. *Autodidattica.*

Nella quale storia si comincia a tener bene distinte due forme fondamentali: l'*autodidattica* e l'*eterodidattica*; o come altrimenti son denominate, l'educazione *negativa* e la *positiva*, il metodo *passivo* e il metodo *attivo*. Autodidattica è l'educazione, in cui l'educando è proprio educatore, e il segreto del maestro è quello di non esserci; o per usare l'energica frase del Rousseau (legata per altro in lui ad equivoci gravissimi) la più grande, la più importante, la più utile regola dell'educazione diventa quella non di guadagnar tempo, ma perderne. Autodidattico era l' insegnamento quale l' intendeva Socrate, che il proprio ufficio di maestro concepiva come una sorta di maieutica spirituale, o arte di aiutare l'alunno,

liberato dagl' impedimenti estrinseci ed accidentali, a scorgere da sè il vero: quel vero che, aggiunse Platone, l'alunno ha in se stesso. E certamente la concezione autodidattica dell'educazione presuppone che i valori spirituali, che l'educando deve realizzare, siano immanenti nella sua natura. « Se l'uomo è buono di sua natura », dice il Rousseau nella sua lettera al De Beaumont, « come io credo aver dimostrato, ne segue che egli resta tale finchè niente di estraneo lo alteri, e se gli uomini sono cattivi, come essi si son presi la pena d' insegnarmi, ne segue che la loro cattiveria vien loro d'altronde: chiudete dunque l'entrata al vizio, e il cuore umano sarà sempre buono. Su questo principio io fondo l'educazione negativa, come la migliore educazione, anzi la sola buona »[1].

3. Il presupposto dell' autodidattica.

L'educazione di Socrate e di Rousseau implica questo presupposto filosofico dell' inerenza del vero, del bene, del bello, o come altro si definisca l' idealità, la norma, il valore dello spirito, nello spirito stesso: e nella sua tendenza, essa, ogni volta ch'è stata affermata, — giacchè nella storia della pedagogia si riaffaccia sempre con un nuovo significato in funzione di tutta la filosofia a cui si riconnette, — ha importato l' immanenza del divino nell'uomo come condizione d' intelligibilità di quel processo di divinizzazione dell'uomo, che è l'acquisto che questi fa del vero, del bene, del bello e d'ogni altra forma ideale.

4. Il difetto della dottrina del Rousseau.

Ma il solo presupposto dell' idealità dello spirito evidentemente non basta a spiegare il fatto dell'educazione che è realizzazione dell' idealità: formazione che è con-

1 *Oeuvres*, ed. Didot, 1883, t. II, p. 764.

quista, sviluppo che è vita. Il Rousseau rimase irretito nelle maglie di una contraddizione insanabile nella sua filosofia, per non aver potuto vedere quell'unità inscindibile di reale e ideale che è l'attualità dello spirito. E l'impossibilità di trarsene fuori ebbe la funesta conseguenza che la sua pedagogia, la quale è certamente una delle più possenti, anzi, senz'alcun dubbio, la più possente riscossa dello spirito di libertà contro il meccanicismo verso cui tende naturalmente la pedagogia, generasse a sua volta una delle più rigide e schematiche macchine pedagogiche che siano state mai costruite da cervelli pedanteschi invasati dalla mania pedagogica. Perchè Giangiacomo, — tutti lo han sempre più o meno chiaramente sentito — quel Giangiacomo che mise tutto l'impeto della sua veemente eloquenza a difesa di tutti gli oppressi, e portò innanzi al tribunale dell'umanità anche la causa della fanciullezza torturata dalle inveterate abitudini di un'educazione conculcatrice di ogni libera espansione spirituale, prematura, saccente, oppressiva, angusta, triste e per ogni verso mortificante; Giangiacomo stesso contrappone sistema a sistema, a un metodo astratto un altro metodo astratto, e pedanteggia anche lui, e si foggia in teoria un Emilio che è un automa: a cui si prescrive l'ora appunto in cui deve cominciare a parlare e quella in cui deve cominciare a paragonare le sensazioni, e quella in cui cominciare a scrivere, e quella (pericolosissima!) in cui entrare in relazione coi suoi simili, e via discorrendo.

5. *L'educazione nel sistema di Platone.*

Dagli studiosi del Rousseau per altro non si pone mente che la pedanteria del suo sistema è lo stesso rigore coraggioso (che è certamente un merito) del suo modo di concepire quella *buona natura* da lui presupposta astrattamente come pura idealità, o, com'egli diceva, tutta buona. Data la quale natura, a lui non restava che una

di queste due vie da percorrere: o negare affatto l'educazione come reale svolgimento dello spirito, o, non potendo negarla, farne uno svolgimento tutto apparente o meccanico, come quello per cui in un complicato sistema d' ingranaggi il movimento si comunica dalla prima ruota all'ultima: dove il movimento che passa via via da una parte all'altra della macchina è, nè più nè meno, quello che vi s' è messo dentro. La prima via era stata percorsa dalla filosofia antica, svolgendo il concetto dell' immanenza del divino alla mente umana, a cui si riconnette la maieutica socratica. Era stata percorsa tosto da Platone, la cui pedagogia è assai più radicalmente negativa, che non sia poi stata quella del Rousseau, e certamente anche più logica. Perchè da Platone, posta la preesistenza di tutte le idee all'esperienza, e le idee stesse (il *valore* dello spirito) come *innate* all'anima umana, la mèta dell'educazione o cognizione delle idee (*dialettica* o filosofia) non poteva essere concepita, e non fu concepita, come uno sviluppo reale dell'anima, ma come un ritorno dell'anima dalle immagini sensibili, dalle passioni, dalle conoscenze mutevoli e contigenti, per la via più breve possibile, a quella pura cognizione originaria che ella si reca in sè dalla nascita, e rimane lungo tratto come ottenebrata dall'ombra del corpo; di questa materia estranea all'anima, e con cui l'anima nascendo s'associa per una inesplicabile necessità, ripugnandovi la sua propria natura.

6. *La* natura *del Rousseau.*

Ma Rousseau, dopo Locke, a cui egli strettamente si rannoda, non ammette più le idee innate; e la sua *natura*, non solo è diversa da quella ideale natura primitiva che già i Sofisti greci contrapponevano alla civiltà che è prodotto della storia e fonte dei presunti valori dello spirito (concetto già superato in Platone); ma è anche profondamente diversa da quella *natura* dello spirito,

che nasce già tutto bello e fatto, e può solo riconquistare la sua purità primigenia dopo che i contatti corporei gliel'abbiano come fatta smarrire: che è la natura dell'anima nella psicologia platonica quale si perpetua sostanzialmente immutata fino a Spinoza. La sua natura è per l'appunto lo spirito come l'intendiamo noi: come autoformazione. La sua natura, com'egli dice esplicitamente [1], è la natura umana specificamente diversa da quella degli animali, non perchè egli abbia idee e combini idee, chè anche gli animali ne hanno; e quanto a intelligenza c'è chi vede maggior differenza tra uomini e uomini, che non tra uomini e animali. Ciò che costituisce la distinzione specifica dell'uomo è la sua qualità d'agente libero. « La natura comanda a ogni animale, e la bestia obbedisce. L'uomo prova la stessa impressione, ma si riconosce libero di consentire o di resistere; e nella *coscienza sopra tutto di questa libertà si dimostra la spiritualità* dell'anima; perchè la fisica spiega in qualche modo il meccanismo dei sensi e la formazione delle idee; ma nella potenza di volere o piuttosto di scegliere, e nel sentimento di questa potenza, non si trova se non atti puramente spirituali, di cui niente è che si spieghi con le leggi della meccanica ». Nè basta: un'altra qualità singolarmente specifica, dice il Rousseau, distingue l'uomo dall'animale, ed è incontestabile: « la facoltà di perfezionarsi; facoltà, che, con l'aiuto delle circostanze, sviluppa successivamente tutte le altre ». Lo spirito, adunque, pel Rousseau, è originariamente, libertà (autoctisi, come noi abbiamo detto) e sviluppo. Ora questo spirito così concepito non è, ma si fa; e quindi la filosofia del Rousseau può postulare una storia conforme a questa natura (come nel *Contratto sociale*) e una educazione, in cui si restituisca il suo intero vigore alla legge naturale dello spirito; ma non

[1] *Disc. sur l'orig. et les fond. de l' inég.*, (1754) in *Oeuvres*, ed. cit., I. 540.

può volere il ritorno alla natura pura e semplice, che, collocata di contro alla realtà storica, non è, pel Rousseau, un'altra realtà storica, ma una semplice costruzione ideale e la premessa logica di ogni umanità. Nel *Discorso sull'origine dell' ineguaglianza*, dopo aver provato che questa è appena sensibile nello stato di natura, e che la sua azione vi è presso che nulla, si propone di mostrarne propriamente l'origine e il progresso negli *svolgimenti successivi* dello spirito umano: e, fermo nella credenza che « la perfettibilità, le virtù sociali e le altre facoltà che l'uomo aveva ricevute in potenza, non si sarebbero mai potute sviluppare da sè; e che avevano perciò bisogno del concorso fortuito di parecchie cause estranee, che avrebber potuto non nascere mai, e senza le quali egli sarebbe rimasto eternamente nella sua condizione primitiva »; ha bisogno evidentemente di mettere in opera questa perfettibilità, che è l'essenza stessa dello spirito e che egli non sa concepire in se stessa se non come una semplice potenza (da attuare): ma da questa essenza, da questa natura, non può ricavare la materia in cui essa potrà realizzarsi. In quanto ha bisogno di un uomo che sia più di questa astratta libertà o perfettibilità, egli concepisce la natura umana in maniera assai superiore a Platone; ma in quanto questo di più non è sviluppo della stessa natura umana, sibbene qualche cosa di estraneo e fortuito, la realtà umana rimane un mero fatto contingente senza intrinseco valore. Rousseau potrà, saltando fuori del concetto della sua ideale natura, considerare e raccostare i vari casi (*hasards*) « che han potuto perfezionare la ragione umana deteriorandone la specie, e far l'uomo cattivo rendendolo socievole »; ma tutta questa sua realtà sorta dal caso non avrà nessun intrinseco legame con la natura umana, e non potrà esser se non cattiva, come Rousseau sentiva attorno a sè la società. E non può essere se non una illusione che, disfatta quella, se ne possa costruire un'altra buona.

7. *L'educazione negativa.*

Rousseau, come Locke, intravvede lo spirito come formazione di sè attraverso l'esperienza; ma anch'egli, come già Locke, staccando il principio dell'esperienza dalla stessa esperienza finisce per disconoscere la vera spiritualità dello spirito, e sequestrare il concetto astratto di questo di là dalla sua attuazione, in cui dovrebbesi appunto celebrare la sua spiritualità ! Così si postula una educazione che realizzi lo spirito; ma, poichè lo spirito, in realtà, è stato già immaginato incapace di svolgersi da se medesimo, tutto quello che l'educazione potrebbe importare in lui, sarebbe sempre qualche cosa di estraneo. Di qui la contraddizione in cui si dibatte il Rousseau, e che non è quella notatagli già da' contemporanei (Bonnet) fin da quando pubblicò il suo Discorso sull' ineguaglianza, e poi tante volte ripetuta, che l'uomo di natura creerebbe con la sua bontà tutto il male della civiltà; perchè il Rousseau pone la civiltà come qualcosa di fortuito, e non derivante dalla stessa natura dell'uomo primitivo, e quindi da un principio esterno e diverso, ancorchè oscuro; bensì l'altra assai più grave: che dalla stessa umana natura deteriorata e corrotta per opera della civiltà possa sorgere (col *Contratto* o con l' *Emilio*) il principio del bene e la palingenesi. Concepito l'uomo buono nella sua astratta individualità d'uomo di natura, la sola concezione logica della società, e quindi dell'educazione come formazione spirituale condizionata storicamente, era la negazione. Quindi l'educazione negativa nello speciale significato del Rousseau; la quale non sarà certamente oziosa, anzi si darà un gran da fare per non far niente. « L'educazione *negativa* è tutt'altro che oziosa », scrive egli nella stessa lettera al De Beaumont: « non dà le virtù, ma previene i vizi; non insegna la verità, ma preserva dall'errore; dispone il fanciullo a tutto ciò

che può menarlo al vero quando è in grado di capirlo, e al bene quando è in grado di amarlo ». Ma nè questo poco è possibile quando l'educatore è un *altro* essere dal fanciullo (come il Rousseau pensava); nè quando l'essere del maestro è identico con questo, è possibile solo questo poco. O tutto, o niente. E il vero è che la tendenza effettiva dell'educazione del Rousseau è meramente negativa; e in quanto tale, come tesi affatto critica e negativa, ha una capitale importanza nella storia della pedagogia: guerra — la maggiore, ripeto, che sia stata mai combattuta — contro il pedagogismo meccanicistico. Mai era stato con tanta forza asserito l' imprescrittibile diritto dell'uomo alla libertà del proprio svolgimento.

8. L'antitesi dell'educazione negativa.

Ma, come ogni astratta negazione, la tesi del Rousseau doveva necessariamente precipitare nelle tesi contraria; e la sua pedagogia stessa, appena superata la forma paradossastica della negazione, tornare all'aborrito pedagogismo. Perchè lo spirito è libertà, se è sviluppo di se medesimo; ed è tale se il suo sviluppo è conseguenza spontanea ed essenziale della sua natura. Onde la natura dello spirito non deve trovarsi al principio di una fantastica successione de' suoi stati nel tempo; ma in ogni suo momento; e il vero uomo della natura dev'essere sì quello della selva, ma ben più quello della società degli Enciclopedisti, in mezzo alla quale vive esso il Rousseau. Se si recide con un taglio netto l'umanità di qua dallo sviluppo, dall'umanità di là, e questa si considera come l' idealità, il valore, il bene, e quella soltanto come una brutta realtà da correggere, anzi scalzare dalle fondamenta, allora, come è svalutato il pezzo d'umanità rimasto di qua a costituire la storia, non può non essere svalutato (vogliamo o no) quell'altro pezzo rimasto di là. Perchè il valore è nella spiritualità dell'unità concreta,

che è stata infranta. Così è che lo spirito dell' ipotetico Emilio, individuo, sottratto alla società degli individui, ma non avente, come ogni reale individuo, la società dentro di sè, è ischeletrito e meccanizzato; e invece d'un vivo fanciullo che, isolato dalla compagnia de' suoi coetanei, anima di sè tutti gli oggetti che gli si lasciano attorno, e stringe amicizie con essi o litiga, e s'appassiona come fosse tra molti altri fanciulli; del fanciullo che, ignaro ancora delle leggi giuridiche o morali dei grandi, e ritenuto incapace pure d' intendere che sia diritto e dovere, si crea da sè il suo diritto che è altrui dovere, e l'altrui diritto (magari quello del gatto ad avere ogni giorno il suo pane) che è il suo dovere; del fanciullo che, non mandato a scuola a intuire e disegnare con certa regola schemi di lettere, prende tutte le matite che sono alla sua portata e tutti i pezzi di carta per formar qualche cosa che sia sua intuizione interna, come il piccolo Giotto scoperto da Cimabue: invece del fanciullo, che non fa gli stessi ragionamenti degli adulti perchè la sua esperienza non s'estende alla materia di questi ragionamenti, ma ragiona pur lui sapientemente, nella cerchia dell'esperienza sua, da quando comincia a sentire; Emilio deve di necessità riuscire un *homunculus*. Per quanto saggiamente e meditamente costruito, pur sempre un *homunculus*, figlio dell'artifizio.

9. *L'empirismo antirousseauiano di Helvétius.*

Contro la negativa rousseauiana, il pedagogismo avrà buon giuoco a risorgere in nome della libertà, togliendo quasi di mano a Giangiacomo la sua bandiera. La massima parte delle critiche contro l'educazione negativa sono state mosse dal punto di vista empirico, in forma di protesta contro l'astrattezza dell' *Emilio*, e d' invito ad osservare la realtà effettiva dello sviluppo dell'anima umana. Che è poi come dire che tutta la pedagogia posteriore si

muove dentro l'ambito dell'educazione negativa, e non riesce ancora a superare il principio del Roussaeau. Non basta infatti dire che l'educazione dev'esser positiva perchè lo spirito, lasciato a sè, astrattamente considerato, è una *tabula rasa*: questo lo sapeva anche il Rousseau; e la pedagogia ispirata a questo stretto principio è anteriore di qualche anno all'*Émile* (1762), essendo stata esposta già da Helvétius (*De l' Esprit*, 1758). Il quale, movendo dall'empirismo lockiano, per cui tutto ciò che è nell'anima è prodotto delle sensazioni che l'anima riceve dall'esterno, ne ricavò l'ovvia conseguenza che lo spirito è eguale in tutti gli uomini, essendo in tutti la stessa vuota capacità; e che tutto sta al modo onde si riempie. « Il genio è comune, soltanto le circostanze atte a svilupparlo sono rarissime ». E sono perciò molti i chiamati, e pochi gli eletti. Onde l'educazione è onnipossente, consistendo « nel collocare i giovani in un concorso di circostanze atte a svolgere in essi il germe dell' intelligenza e della virtù ». Sicchè dal processo della scienza e dell'educazione Helvétius era condotto a rifiutare ogni predisposizione nativa e a persuadersi che « l'educazione ci fa quel che siamo »[1].

10. Il grande merito del Rousseau.

Ma, di fronte al semplicismo di questa dottrina, anche temperata dal presupposto non meno empiristico, dell'eredità dei caratteri spirituali acquisiti e organizzati, la pedagogia del Rousseau afferma sempre un'eccezione, che è germe di una verità di gran lunga superiore. Tutto, anche nel Rousseau, deriva dall'esperienza, salvo quella natura libera e perfettibile che costituisce la propria natura dell'uomo, a cui l'esperienza, quando fosse ben

[1] *De l' Esprit*, disc. III, ch. 30.

diretta nell'educazione, dovrebbe conformarsi, anzi farsene uno sviluppo autonomo. Con Rousseau dunque l'educazione vien concepita come formazione dello spirito che non può essere se non libero, nè può quindi formarsi per estrinseche manipolazioni; quantunque questo concetto venga nell'esecuzione soffocato dal pessimismo storico del Rousseau, ossia dalla sua incapacità d'intendere il valore della storia e dell'esperienza come attualità della stessa natura ideale dello spirito. Laddove, con la pedagogia dell'Helvétius, si comincia col negare la stessa natura dello spirito, di cui l'educazione dovrebbe essere lo svolgimento. Che è il significato intimo della tesi dell'empirista intorno all'educabilità dello spirito: questione priva d'ogni significato quando l'educazione s'intenda correttamente come lo stesso svolgimento dello spirito.

11. Educazione negativa e positiva insieme.

Non basta dunque contrapporre all'educazione negativa la positiva; perchè se quella nega lo svolgimento, questa nega lo stesso spirito, che è il soggetto o attività generatrice dello svolgimento. L'educazione come reale e concreto svolgimento dev'essere quindi l'unità della educazione di Rousseau e di quella di Helvétius: negativa e positiva insieme. Negativa, perchè lo scolaro, come dicemmo, è il centro vivo della scuola; e in generale, nell'educando si attua per l'appunto il processo creativo dello spirito, in cui l'educazione consiste: e quando l'educazione si realizza, l'alunno risolve nel suo spirito il maestro; egli stesso, ancorchè in iscuola e sotto la disciplina di un insegnante, o nella famiglia sia fatto segno a tutte le cure educative dei genitori, è maestro di se medesimo, autodidatta. Positiva, perchè se l'eterodidattica si risolve nell'autodidattica, per risolversi non può mancare, nè è concepibile che manchi mai: poichè nello stesso

schema più rigido che idealmente si possa supporre di processo autodidascalico di uno spirito concepito al di fuori, non pure, come Emilio, del consorzio sociale, ma di ogni contatto con la stessa natura, quasi Dio solitario che ancor avesse da creare il suo mondo, lo spirito, se nella stessa ipotesi non si annulla del tutto, implicherà sempre questo momento di eterosintesi, di cui s'adombra il Rousseau. Lo spirito infatti non è mai un Io così puro, un'autocoscienza così astratta, che non sia pure coscienza di qualche cosa: non può essere soggetto senza essere soggetto di un oggetto. Il quale non è altro che l'oggettivazione dello stesso soggetto; in guisa che basta si ponga questo, perchè ci sia anche quello: cioè quello che si dice poi « natura », « gli altri », e tutto ciò che è in relazione con noi, perchè costituisce la nostra esperienza, la vita del nostro spirito.

L'educazione è negativa, perchè non può essere che libero svolgimento; ma è positiva, perchè a questo libero svolgimento partecipa tutta la realtà, che lo spirito risolve nel suo processo spirituale. Negativa, perchè lo spirito è uno; è una realtà unica, positiva, perchè questa realtà non è, ma si fa; non è cosa (la *natura*, in sostanza, di Rousseau), ma spirito, che, divenendo, si scinde in se stesso per riconquistare continuamente una nuova forma d'unità. Infine è positiva insieme e negativa, autodidattica ed eterodidattica, attività che deve parere passività, perchè lo spirito è l'unità del valore e dell'atto realizzatore del valore: ha una natura (valore), che vive in un processo, il quale nella sua concretezza è collaborazione del tutto, convergente e confluente nell'attività autonoma dell' Io.

12. La critica di Herbart a Kant.

Così pure si risolve la tenace querela di Herbart contro Kant: il quale aveva certamente creata all'educazione, come azione empirica, una misteriosa e insupera-

bile difficoltà con quella sua distinzione tra spirito fenomenico, soggetto alla causalità ma non soggetto di condotta morale perchè non libero, e spirito noumenico (o intelligibile, quale cioè noi lo possiamo pensare, ma non conoscere) libero, e quindi capace di moralità; in guisa che, intesa la libertà e la moralità come attributo, non dello spirito su cui l'educazione agisce, ma dello spirito in sè, non si vedeva più il passaggio dalla psicologia, in cui l'educatore opera, all'etica a cui l'educatore dovrebbe mirare, secondo il concetto pedagogico dell' Herbart [1].

13. Soluzione herbartiana.

La soluzione herbartiana non è una soluzione, ma un compromesso, tal quale come il rousseauismo, e destinato come questo ad annegare la libertà nel vortice del meccanismo pedagogistico. Per Herbart l'anima è un reale assoluto, che, essendo, non può essere se non se stesso. In questo senso, assoluta libertà. Non riceve nulla da fuori; chiusa in sè, ogni suo accadimento non può essere altro che un' interna modificazione. Ma come può ella modificarsi internamente, se essa è quel che è, e, chiusa in sè, non ha relazione di sorta con gli altri reali? Alla sua anima concepita meccanicamente come un atomo, una cosa, che non può non essere quel che è, Herbart attribuisce una forza di *autoconservazione*, che gli è suggerita dal concetto meccanico della legge d' inerzia. Orbene, pur nello sforzo essenziale di autoconservarsi, l'anima non potrebbe sentire o, come Herbart dice, avere una rappresentazione, nella semplice sua irrelatività. Il suo svolgimento (educazione) non può essere che la costituzione di una massa interna di rappresentazioni. Come si passa dall'autoconservazione alla rappresentazione ?

[1] Vedi parte II, cap. II.

È il problema del Rousseau: come si passa dallo stato di natura all'umanità vera, civile ? E come il Rousseau, staccati i due termini, ci ha parlato di casi fortuiti (*hasards*), Herbart escogita il concetto analogo delle « vedute accidentali » (*zufälligen Ansichten*) per cui il reale psichico, — per un caso che, data la sua natura, avrebbe potuto in eterno non verificarsi, — incontrandosi con altri reali, resiste per conservarsi, come il corpo materiale oppone la sua inerzia all' impulso del mobile che l'urta. E questa resistenza o autoconservazione, determinata dall' incontro di un reale con l'altro, è la rappresentazione o l'attualità psicologica, con cui comincia quella vita, in cui potrà operare l'educazione, con un determinismo che non abolisce, anzi presuppone la libertà dell'anima. Ma le vedute accidentali sono un concetto arbitrario che non è richiesto dal concetto della natura dell'anima; e, come qualcosa di estrinseco, non può non distruggere la spiritualità dell'anima, generando in essa un processo che non sarà libero svolgimento della sua natura: e prestandosi quindi, come già l'escogitazione del Rousseau, a una pedagogia meccanica, ancorchè partita dall'affermazione della libertà spirituale.

14. La soluzione.

La soluzione di questo problema capitale della pedagogia non può aversi se non nel concetto dell'unità del tutto come spirito, in cui la causalità, il meccanismo, l'azione di un essere sull'altro diventa la faccia esteriore dell' interno dinamismo spirituale.

15. Autorità e libertà.

E qui pure è l'ovvia soluzione della questione analoga (sebbene non più psicologica, ma morale), che parve al Kant la maggiore della educazione: come si concilia la libertà dell'alunno con l'autorità dell'educatore? La con-

ciliazione è offerta nel concetto della identificazione dell'educatore, che educhi davvero, e perciò sia davvero autorevole (ossia rappresenti un valore spirituale), col processo attuale dello spirito dell'alunno, che in tale processo realizza la sua libertà. *L'autorità dell'educatore diventa la libertà dell'alunno.*

Capitolo II

EDUCAZIONE FORMALE ED EDUCAZIONE MATERIALE

1. La polemica contro l'erudizione.

Un'altra famosa battaglia è stata combattuta in pedagogia, dal Montaigne in qua, anzi da Plutarco, anzi da Eraclito, intorno al concetto di educazione *formale* e *materiale*. Le parole son nuove, entrate nell'uso con le discussioni dei pedagogisti tedeschi della fine del sec. XVIII; ma la distinzione risale per lo meno ad Eraclito, che già intorno al 500 a. Cr. scagliava questo sarcasmo contro i dotti più ammirati del tempo: «La polimazia non insegna a capire. Altrimenti infatti l'avrebbero imparata, quest'arte, Esiodo e Pitagora, e poi anche Senofane ed Ecateo»[1].

2. Dottrina e intelligenza.

Altro è dunque esser dotto, altro essere intelligente; altro riempire la testa, altro formarla. E quel che importa, s'intende, non è aver la testa piena, ma aver la testa, per l'ovvia ragione che già per riempirla bisogna che essa ci sia. Così almeno dicono i sostenitori del formalismo; i quali ripongono l'ideale dell'educazione, pedologicamente intesa, non propriamente come, essa stessa, una parte della vita dell'educando, ma come una semplice

[1] Framm. 40 (Diels).

preparazione alla vita: in guisa che l'educazione, conducendo l'uomo fino alla soglia della sua personale e originale attività di soggetto che si crea il suo mondo morale e intellettuale, non debba mirare se non a metterlo in possesso delle forze, che gli consentiranno l'esercizio di tale attività.

3. L'educazione formale.

L'istruzione, dicono perciò i formalisti, dev'essere essenzialmente educativa. Quel che s'insegna non importa come un certo contenuto spirituale, ma come mezzo di addestramento mentale. E s'intende che un'educazione formale non si può compiere se non come educazione integrale, come dicono; perchè l'uomo che si prepara alla vita, si prepara a tutta la vita; onde occorre che vi si presenti col vigore di tutte le sue forze (fisiche e psichiche). E come la ginnastica non serve già, per chi non voglia fare l'atleta, se non allo sviluppo muscolare e all'incremento dell'organizzazione fisica, in guisa che l'esercizio non abbia altro valore che di mezzo, così tutta l'educazione è una ginnastica, e il sapere stesso, la cultura, la materia di ogni insegnamento, una mera palestra mentale. Non importa che, appreso il latino e il greco nella scuola classica, in capo a pochi anni il sapere acquistato in queste discipline si dilegua, ove l'uomo non attenda più a studi letterari; egli conserverà quelle facoltà di analisi del proprio pensiero e quindi quella chiarezza d'idee e precisione di espressione, che si vennero formando nello studio degli scrittori latini e greci; e conserverà quel senso storico dell'umanità antica, madre della moderna, che venne acquistando nella familiarità diretta con lo spirito degli antichi: e così via. Parimenti, che fa se il futuro letterato non sarà capace di ripetere la dimostrazione del teorema di Pitagora? Lo studio della geo-

metria euclidea lascerà una durevole traccia e una attitudine vitale nel suo spirito, esercitato lungamente a definire esattamente e a dedurre con rigore, insieme col geometra. O che forse l'apprendimento d'ogni arte utile alla vita consiste in altro che nel procacciarsi un'abilità? E che è l'abilità, se non una certa organizzazione e attitudine acquisita? E quand'anche non facciasi un taglio netto tra l'educazione e la vita, e nella stessa età dell'educazione o in ogni età, sempre, l'educazione rientri nella vita stessa dello spirito, da che si misura l'efficacia dell'educazione se non dalla capacità che essa via via conferisce all'alunno di progredir oltre da sè con le sue forze e lena sempre maggiore, di là dal segno a cui l'educatore l'ha condotto? Ovvero, dalla maggiore potenzialità umana, che l'educazione vien producendo?

4. *Importanza del concetto di educazione formale.*

Certo, l'affermazione dell'educazione formale (poichè lo stesso buon senso l' ha in ogni tempo affermata, con più o meno d'energia, secondo le contingenze storiche dei sistemi educativi vigenti; ossia con maggiore energia, quando più questi sistemi s'erano meccanizzati e impedantiti) è stata in ogni tempo una bella rivendicazione dell'attività dello spirito che non è vaso da riempire secondo la stupenda immagine di Plutarco, ma fuoco da accendere. Giacchè lo spirito che muove a quest'affermazione è lo spirito di riscossa dell'energia interiore dell'anima contro i metodi educativi fondati, certo inconsapevolmente, sul presupposto che l'anima sia quello che ci si mette dentro, come press'a poco teorizzava Helvétius; e si riducono tutti al sistema dell'educazione mnemonica, prevalente, come la storia della pedagogia dimostra, ogni volta che si neghi o si tenda a negare (p. es., nel sistema gesuitico) la libertà dello spirito.

5. *Opposte filosofie corrispondenti ai concetti di educazione materiale e formale.*

In sostanza il metodo formale e materiale si riconnettono a due opposte filosofie o intuizioni del mondo: il primo allo spiritualismo (vero e profondo) che, affermando la realtà e autonomia dello spirito, vede la realtà dentro lo spirito, e la realtà concepisce come libero processo di spiritualizzazione (in cui, come vedemmo a suo luogo, non c'è posto più per la memoria); l'altro al materialismo (coerente), che nega lo spirito e la sua libera attività, e, non vedendo altra realtà che le cose, non può ammettere forma di sapere che non sia rispecchiamento delle cose stesse. Ond' è che, se anche una filosofia non sia propriamente materialistica (p. es. la platonica, che si suol considerare piuttosto come una delle più potenti filosofie spiritualistiche), ma contenga in sè alcuno dei caratteri del materialismo, o, come meglio può dirsi, un momento materialistico, sarà necessariamente condotta a concepire l'educazione come materiale e mnemonica. E così può osservarsi che Platone, per cui la realtà non era materiale, anzi ideale, ma, come quella materiale, esterna all'anima umana, immobile nella sua eterna verità esemplare, Platone nella sua psicologia e quindi nella pedagogia non pure assegna un luogo importante alla memoria, ma ne fa a dirittura la sostanza stessa dell'anima umana. La cui realizzazione per lui non è altrimenti intelligibile che come un ravvivarsi della memoria immanente delle idee; di cui miticamente egli fa l'anima spettatrice in una preesistenza celeste. E ogni buon positivista, per cui la realtà vera è quella natura sensibile che egli immagina esterna alla psiche a cui si rappresenta, non può a meno di ripetere con Dante (che, attraverso Aristotele, platoneggiava anche lui) che « non fa scienza, senza lo ritenere, avere inteso »: e che tutta l'educazione è un'organizzazione della memoria (organica o psichica).

6. *L' educazione formalistica o pseudoumanistica.*

Al *mnemonismo* riesce pure quella sorta di educazione materiale, che spregiativamente si dice formale o *formalistica*: e si può anche dire *pseudoumanistica*. La quale importa il verbalismo e la rettorica nella letteratura, il dottrinarismo, il formulismo e l'astrattismo nella scienza, la casistica nella morale, e così via, ed è quel depauperamento dello spirito, che consiste nell'abituarsi a vedere il valore dello spirito nella sua forma vuota, e meglio si direbbe nella sua ombra. Giacchè la parola che suona e non è un palpito di vita spirituale; e l'arte che è la forma esteriore, onde lo spirito s' è investito nelle sue più eccellenti opere d'arte; e la teoria fermata una volta per tutte in una formula che diventa tosto un'astrazione ma continua a considerarsi cosa salda, quasi lo stesso pensiero in atto; e il caso morale definito e fissato genericamente senza guardare più alla volontà determinata del soggetto concreto, sono l'ombra che lo spirito lascia dietro di sè agli occhi di chi appunto guarda dietro di esso, anzichè in esso, dov' è la vita e il reale. La forma vuota, di cui si compiace il falso umanista (poichè il vero concetto umanistico dello spirito ha tutt'altro significato), è appunto, come mera apparenza di vita spirituale, uno pseudovalore che ripugna di sua natura all'attualità dello spirito, che è per sua natura valore; e non può quindi diventar mai l'atto dello spirito e il suo proprio essere: non può esser mai digerito. Quindi è che ogni retore lavora di memoria e d' intarsio, attingendo in quella specie di memoria che i retori greci dissero *topica* o arte dei *luoghi* comuni, o in quell'altra che fu inventata da una genia più recente di pedanti, il vocabolario della Crusca; e così via. Idealmente non c'è differenza tra uno zibaldone di belle frasi da imparare a memoria in una scuola di puristi, o una letteratura latina concepita come armadio di voci da apprendere, e costrutti sintattici da

analizzare, e fatti e miti da ricordare a corredo di cultura, o un catalogo qualunque di nomi e date storiche del più arrabbiato propugnatore della concretezza e positività materiale del sapere. Tant' è, una volta anche l'educazione formale e materiale si debbono dare la mano !

7. *Il diritto dell' educazione materiale.*

Ma questo è un incontro affatto estrinseco e verbale. Il peggio è che i due concetti s' incontrano in un altro senso, ben altrimenti sostanziale e necessario, a causa dell' intrinseco difetto dell'educazione formale, intesa come formazione della mera capacità dello spirito e svalutazione del contenuto determinato del sapere. Difetto di cui si fanno forti gli avversari per insistere sulla necessità, incontestabile, di riempire le teste, se non si vuol cangiare la vera, soda e seria cultura nella virtuosità luccicante, boriosa e sofistica del cervelli pronti a trattar di tutto, perchè non sanno di nulla, e ignorano le difficoltà che il competente vede in ogni più piccolo problema; se non si vuol armare la gioventù di armi vistose e splendide, ma senza taglio e prive d'ogni pratica utilità, formando uno spirito, che per realizzare certa sua ideale perfezione in cui si condensi e concentri ogni quintessenza di virtù spirituale, rimanga come fuori della vita, dove l'uomo s' inserisce, conoscendola in tutta la sua determinatezza; e se non si vuole, insomma, spiantare l'uomo dal suo terreno, dove ogni sapere e ogni fare è fondato sull'esperienza concreta del passato, com' è narrato dalla storia e schematizzato nelle scienze.

8. *Coincidenza dell' educazione formale e dell' educazione materiale e loro comune difetto.*

E pure, chi ben rifletta, la critica che dal punto di vista dell'educazione materiale si può muovere e si muove all'educazione formale, e quella che si può muovere e si

muove alla prima dal punto di vista della seconda, si toccano e coincidono nel presupposto e nel risultato. Il presupposto comune è la divisione tra materia e forma dello spirito; in quanto gli uni vedono la polimazia senza l'intelligenza (per usare il linguaggio di Eraclito), e gli altri questa senza di quella; e gli uni dicono: — Sì, è un dotto, ma non capisce — e gli altri: — Sì, è una bella intelligenza, ma ignorante. —

Due proposizioni certamente da intendere con discrezione (e quale non va intesa così ?), i primi volendo dire che c'è il dotto che capisce troppo poco in proporzione della sua dottrina; e i secondi che c'è la persona intelligente che sa troppo poco in proporzione della sua intelligenza. Giacchè Eraclito non voleva negare di certo a un Pitagora l'intelligenza dell'uomo volgare. Ma con ciò non si toglie la differenza dei due concetti dello spirito, nè la divergenza delle due tendenze pedagogiche, una delle quali apprezza di più l'intelligenza, perchè in essa ripone il valore originario e fondamentale, e l'altra la dottrina, perchè questo valore ripone nelle cose. Sicchè, se gli uni, occorrendo, riconoscono che di certo il contenuto della mente non è senza la mente, e gli altri che, non v'ha dubbio, non c'è mente senza nessun contenuto, nondimeno la tendenza del loro pensiero e la logica di questo loro pensiero più forte di tutte le loro buone intenzioni, è quella: per gli uni a mirare alle astratte forze dello spirito, per gli altri a mirare all'astratta materia di esso. E però nel risultato convergono del pari: infatti le forze dello spirito, astratte dalla materia su cui si esercitano, non sono più spirito, ma una cosa, contenuto o materia dello spirito; e ogni educazione grettamente formale è materiale; come ogni educazione grettamente materiale è formale.

Giacchè il concetto della forma astratta dello spirito o delle facoltà o forze di esso, concepite in sè come qualcosa di distinto dall'atto in cui poi si dimostrano, si rifà dall'erroneo concetto aristotelico della potenza, che già

abbiamo criticato come astrazione dalla concretezza dell'atto spirituale [1]. Ormai sappiamo che una facoltà spirituale si realizza, in ogni suo grado di perfezione, nell'atto stesso che essa produce, producendo se stessa; per modo che quando la facoltà si considera come qualche cosa di anteriore all'atto in cui si trova realizzata, si esce dalla realtà (dalla realtà spirituale); e si pone una realtà immaginaria od astratta, che, fuori dello spirito, non è più spirito, ma cosa o materia di esso. Un atto educativo pertanto, schematicamente definito come la creazione, nell'educando, di una pura forma spirituale, non può esser altro che la creazione, nell'educando, di una realtà concepibile solo come cosa o materia di un atto spirituale: che è, come ognun vede, lo stesso concetto dell'educazione materiale (concetto assurdo certamente nel rigore logico onde lo abbiamo enunciato, ma che non cessa perciò di essere la intrinseca tendenza dei vantatori imprudenti dell'educazione formale). Viceversa, se, per amore dell'educazione materiale, intendiamo l'atto educativo come l'immissione nell'educando di un certo sapere oggettivo, che il suo spirito, come vuota capacità, non potrebbe mai generare dentro di se stesso, è chiaro che la supposta inerzia originaria dello spirito non potrà cangiarsi in attività produttiva per virtù della nostra aggiunzione o riempitura; sicchè, anche dopo pieno del sapere messovi dentro, lo spirito rimarrà, rispetto a ogni ulteriore sapere, forma vuota, potenza astratta, incapace di attività e però di progresso.

9. Unificazione dell'educazione materiale e dell'educazione formale: l'educazione attuale.

I germi di vero impliciti nell'una e nell'altra concezione non si possono sviluppare e liberare dall'assurdo,

[1] Vedi sopra, parte II, cap. III, § 3.

onde ciascuno, separatamente preso, è gravato e soffocato, se anche qui i due termini non si unificano, e la educazione non si concepisce formale insieme e materiale. E anche questo concetto ci è offerto dalla nostra filosofia, la quale, intendendo lo spirito come autocoscienza della coscienza e risoluzione della realtà nell'atto dell'autocreazione, non può ammettere altra educazione che la generazione attuale dello spirito quale posizione insieme e risoluzione del suo contenuto, o quale storia vivente nell'atto dello spirito. I sostenitori dell'educazione materiale vedono solo le cose; e gli altri soltanto lo spirito, che, distinto dalle cose e senza le cose, è cosa anch'esso. Chi vede le cose e s'arresta a tale vista, noi sappiamo che guarda all'esterno della realtà che ha in se medesimo; e vede perciò se stesso nella sua apparenza esteriore. In tal situazione vano riesce necessariamente ogni sforzo per rendersi conto dell'educazione, la quale, se è qualcosa, è senza dubbio vita spirituale, del soggetto, che ognuno solo in se stesso può cogliere nel suo ritmo vivo. Nello spirito le cose sono lo stesso spirito, e lo spirito in tutte le cose. La testa che sia piena senz'esser testa, o che sia testa se anche vuota, non c'è (se ne parla per fare la caricatura di taluni difetti della cultura): ma c'è solo quella testa la quale non è mai vuota nè mai piena, per la semplice ragione che non è recipiente, bensì quell'atto che tanto ha quanto è, e il cui contenuto è la sua propria realtà; identico sempre e pur sempre diverso; in quanto tutto ciò che esso vien producendo, non è materia morta da cacciar via, sì qualcosa di vivo che si accumula e tesaurizza nel soggetto stesso, potenziando sempre maggiormente la sua attività. Lo spirito si svolge, lo vide già Aristotele, come accrescimento in se stesso; nulla gli si aggiunge da fuori, e nulla egli espelle da sè; non perchè sia vuoto, ma perchè è pieno di se stesso; non perchè è vuota forma, ma perchè è forma del suo contenuto, la cui realtà vien risoluta nella realtà di quella forma. E però

l'educazione è creazione di forma, di attività, di potenza; ma di forma concreta d'un contenuto, che essa riproduce; di attività elaboratrice di se stessa; di potenza effettiva di realtà. Ed è anche creazione di un mondo, ma di un mondo che è uno spirito, e in cui è uno spirito. La vera natura dello spirito essendo meglio espressa nel concetto dell'*atto* (che è quel che si fa, e nel farsi è soggetto che fa, e insieme oggetto che è fatto forma e materia), l'educazione sarà meglio definita se si dice *attuale*: cioè formale in quanto materiale, e materiale in quanto formale.

10. La realtà contro l'astratta teoria.

In fine, poichè lo spirito è atto, non occorre dire che non c'è pedanteria formalistica o materialistica che possa dar luogo a una pretta educazione formale, o ad una pretta educazione materiale. Ogni educazione non può essere stata mai se non attuale: ma le due designazioni possono senza dubbio vantare un legittimo uso storico, in quanto son valse alternativamente come criteri di valutazione, ora per condannare l'eccesso, ora per lamentare il difetto dell'elemento storico e positivo della cultura: eccesso o difetto non commisurabile astrattamente alla stregua d'uno spirito umano in generale, ma, a volta a volta, ad un determinato concetto della cultura e dello spirito, sorto dal seno stesso della storia. Dalla quale chi la mediti accuratamente, può ricavare su tal proposito questo solo convincimento: che nè anche è da lamentare ora l'eccesso e ora il difetto dell'una o dell'altra tendenza educativa, che col loro alternarsi costituiscono, per dir così, l'equilibrio instabile della vita storica dello spirito, il quale ha bisogno di essere per tal modo eccitato interiormente ad accentuare or l'uno or l'altro dei suoi momenti essenziali; ora per raccogliersi più energicamente nella propria intimità e riacquistare vivace il senso del proprio dominio sulla realtà e dell'assoluta libertà sua.

ora per distendersi più ampiamente nella sfera dell'oggetto che è pur sua, e in cui par si distragga da se medesimo e si mescoli con le cose amando errarvi per entro: e nel raccogliersi riporta seco l'ampia sfera dell'oggetto, in cui, per anni ed anni, in un moto generale della cultura, s'è dispiegato e impinguato; e nel tornare a distendersi reca attorno la luce e il calore della intimità e libertà riconquistata, che è affermazione di sè e orientamento.

CAPITOLO III

ISTRUZIONE ED EDUCAZIONE

1. *Antinomia tra istruzione ed educazione.*

Non c' è istruzione, adunque, che non sia educativa o formale, e formativa, benchè talvolta poco sia formativa, anzi non sia mai abbastanza, poichè natura dello spirito è di essere eterna formazione di sè, e non c' è istruzione pertanto che non tenda a essere sempre più formativa, come ad estendersi e divenire sempre più largamente informativa. Ma pare che, se l' istruzione possa educare l' intelligenza (o comunque si denominino le attitudini conoscitive) intanto che allarga l'ambito delle conoscenze, non sia di natura da promuovere lo sviluppo della volontà e del carattere morale, e conferire a quella che dicesi « educazione » in senso stretto, e disciplina e governo della condotta. Onde il concetto d' istruzione ha dato luogo a una duplice antinomia: una, per così dire, interna ad esso, e una esterna: una tra istruzione informativa e istruzione formativa; che s' è visto come va risoluta; e quest'altra, che non è di minore interesse, tra istruzione propriamente detta (formativa o informativa), che concerne la mente, e educazione propriamente detta, che concerne il cuore. Data quest'antinomia, l'educazione, in generale, si specificherebbe in due forme irriducibili, ciascuna con leggi proprie e oggetto di speciale teoria.

2. *Base di tale antinomia nel semplice senso comune.*

Ma l'antinomia nasce da superficiali osservazioni del senso comune, sulle quali si è costruita una mitica psicologia e una insufficiente filosofia dello spirito che han giustificato una gran quantità di artificiali distinzioni e teoriche dei pedagogisti. È verissimo che uomini di grande intelligenza ci appaiono privi, come si dice, di senso morale, che molti del sapere si fanno strumento ai loro fini malvagi; che non basta sapere il bene per farlo; e che i tempi di maggior cultura dell' intelligenza son pur quelli della decadenza morale, quando alla rude e violenta energia della fede nei propri destini e nelle proprie forze sottentra la raffinatezza contemplativa del dubbio, della critica e della ricerca. È verissimo che non basta l' istruzione obbligatoria e la lotta tenace e anche vittoriosa contro l'analfabetismo a promuovere il risveglio morale e l'elevazione degli animi; è verissimo tutto questo, ed altro ancora che si può dire a consolazione dell' ignoranza. Ma è anche vero che queste e simili osservazioni sono molto grossolane perchè possano passare per quella cruna d'ago, attraverso la quale bisogna pure che si provi la verità speculativa. Alla quale non ci si potrà mai accostare senza conformarsi a quel canone che veniamo inculcando in questo Sommario: che una realtà spirituale non deve studiarsi se non nella sua immediata attualità, trascendendo la quale l'uomo abbraccerà sempre, come l'Issione della favola, invece di Giunone, la nuvola.

3. *Pretesa differenza tra i rispettivi principii dell'istruzione e dell'educazione.*

Se altri osservasse che l' istruzione dell' intelligenza è tutt'altro che una sola forma di educazione, perchè c' è l' istruzione dell' intelligenza del medico, quella dell' in-

telligenza del matematico, quella dell' intelligenza del teologo, e via discorrendo, si può scommettere che il teorico che distingue tra istruzione dell' intelligenza e quella della volontà o, come più correntemente si dice, del cuore, direbbe che no: che in questi casi si tratta sempre dello stesso processo educativo, il quale è sempre istruzione dell' intelligenza, quantunque varii e possa variare all' infinito la materia dell' istruzione: di guisa che con lo stesso processo con cui si è appresa una scienza, continuando l' istruzione, se ne apprende un'altra. Ma questo teorico non ammette che, quando si parla di mente e di cuore, si possa trattare di semplice differenza di materia del processo educativo: e non l'ammette, perchè in questo caso stima che un processo educativo, anche prolungato all' infinito, non possa, se ha educato la mente, giungere ad educare il cuore: stima cioè che le due forme di educazione siano parallele, perchè moventi da due principii diversi e irriducibili: l' intelligenza e la volontà.

4. *Origine della distinzione e di ogni molteplicità spirituale.*

Noi vedemmo, nella prima parte, che tal presupposto non regge: perchè l'uomo non è nè mente senza cuore, nè cuore senza mente, ma puro soggetto. Ma la nostra dottrina sarebbe di certo dimostrata falsa, se risultasse provato questo parallelismo tra il processo del sapere e il processo del volere, e che mai realmente un fanciullo, a quel modo stesso con cui impara a fare una moltiplicazione, possa imparare a rispettare i suoi genitori.

Se non che, c'è subito da sospettare che il teorico della nostra ipotesi adoperi nell'esposto ragionamento due pesi e due misure quando prima confronta due forme d' istruzione, e poi l' istruzione con l'educazione. Perchè, vo lendo, lo stesso parallelismo che egli pone tra il processo istruttivo e il processo educativo, e nega invece tra il

processo per cui si acquista un' istruzione e il processo per cui se n'acquista una diversa, si può riconoscere benissimo anche tra questi; anzi, in un certo senso, si deve. Con quella stessa intelligenza, infatti, con cui s' impara una scienza, non se ne impara un'altra, ma, se mai, si approfondisce la prima; e precisamente l' intelligenza, rispetto a una medesima scienza, è, attraverso il suo processo di formazione reale nella mente dello scienziato, nuova a ogni momento che si voglia in esso distinguere, risultante da tutti i momenti precedenti. Onde, spezzato che sia il processo di generazione di uno stesso sapere, ogni momento acquista una realtà a sè che non mette più capo, in eterno, nel momento successivo della serie. Ma, per potere spezzare il processo spirituale, bisogna mettersi fuori del processo che si spezza: trascenderne cioè la realtà, quindi mettersi in condizione di non poterlo più conoscere nella sua propria natura. E allora, trascendendo la realtà spirituale, non si resta con due soli pezzi in mano (intelletto e volontà), ma se ne ha una moltitudine sterminata, poichè, venuta meno l'unità necessaria e vivente del processo, si può tornare sempre a dividere e suddividere.

5. *Moralità del conoscere.*

Restando nella realtà del processo spirituale, il proprio carattere di un momento, di una forma, di un aspetto dello spirito non si può desumere dal raffronto di quel momento, forma o aspetto con altri momenti, forme ed aspetti. Ognuno sa quanto vana e fallace sia la critica dei paralleli e delle comparazioni, per le opere d'arte come per le azioni morali. Ecco qui lo scienziato privo di senso morale. Ma è privo di senso morale nella scienza stessa ? Inventa forse con la fantasia gli esperimenti che dice di aver eseguiti ? Trae, con mala fede, illazioni che esorbitano dalle premesse? Sofistica con dolo il suo sapere?

La contraddizione nol consente: perchè chi facesse questo, sarebbe un imbroglione, ma non sarebbe uno scienziato. — Più in concreto: un ragazzo impara la regola del tre semplice. L'impara con la sola intelligenza, o anche con la volontà ? E nell'atto che impara, si dimostra soltanto un ragazzo che capisce, o anche un buon ragazzo ? Questo è il problema. Si dirà sottilizzando: — Certo, per imparare deve stare attento: e l'attenzione è sforzo, è volontà; e questa volontà è buona volontà, di sicuro. Ma questo non ha che fare con l'intendere e apprendere, perchè è un antecedente: infatti con tutto lo sforzo e la buona volontà, se egli non fosse già preparato a intendere dagli studi anteriori, non intenderebbe e non apprenderebbe. — Ma questo è scantonare innanzi all'atto concreto, che si vuol analizzare. In quanto il ragazzo intende quello che gli s'insegna, capisce perchè non ne può fare a meno, o perchè è buono, e si può dir sollecito del dover suo? Se l'attenzione fosse un atto di volontà che conducesse fin sulla soglia dell'intendere l'attività intellettiva per abbandonarla poi a sè, e questa avesse bisogno di una volontà come attività a lei estranea per giungere fin su quella soglia, non è chiaro che a questo punto, appena abbandonata dalla volontà, dovrebbe fatalmente precipitare e arrestarsi lì, sulla soglia ? Evidentemente, lo stesso intendere è un processo, un passaggio continuo da un momento ad un altro del pensiero: e questo processo ha bisogno d'esser sorretto sempre dalla forza dell'attenzione, fino al suo compimento. Il ragazzo che capisce, deve stare attento, non finchè comincia a capire, ma finchè c'è da capire, con uno sforzo sostenuto, di cui non si può dire che ci sia perchè non può esserci, quasi per effetto di una causa, poichè esso c'è in quanto vuol essere, in virtù del fine; e però costituisce un'azione che ha valore, e conferisce un merito al ragazzo. Il suo capire implica dunque la moralità; e la regola del tre semplice, se in un trattato d'aritmetica, astrattamente considerata, non

sarà nè buona nè cattiva, non sarà nè anche nè esatta nè inesatta, nè vera nè falsa. Valore e realtà acquista soltanto in chi la conosce; e conoscerla è già un'azione che ha un valore morale. Conoscerla, dico, e non già volerla conoscere, che sarebbe un atto che trascenderebbe l'attualità del conoscere, come processo, esso stesso, di volontà.

6. *Vanità del tentativo d'introdurre la distinzione nel seno della volontà.*

Ma distinguiamo, si dirà forse a questo punto, tra volontà e volontà. Altro è la volontà di apprendere e la passione dello scienziato per la sua ricerca, per cui sarà magari capace di affrontare qualunque più duro sacrifizio; altro la volontà buona, o assolutamente buona, che non richiede la sola devozione alla scienza, bensì la devozione dell'uomo a tutto ciò che ha valore, a tutto lo spirito. — E si distingua pure: chè veramente questa è volontà buona, la volontà che è devota a tutto lo spirito; ogni momento del quale è valore assoluto e costituisce un atto perciò doveroso, nella cui realtà è bontà. Ma non si faccia di questa volontà un mito, tornando a trascenderne l'attualità concreta: in cui la volontà non potrà essere a volta a volta se non un individuale atto spirituale, in cui sarà bensì tutto lo spirito, e tutto il valore, ma determinato come quell' individuale momento. E se uomo costantemente buono è quello che in tutti i momenti della sua vita adempie tutto il suo dovere (ahimè, chi è senza peccato scagli la prima pietra ! e il giusto, a giudizio di Salomone che se ne intendeva, cade sette volte al giorno; ma risorge !), non si può disconoscere che questa bontà di tutti i momenti o della maggior parte di essi è una bontà pensata, e non la reale e viva bontà delle azioni, che non possono compiersi se non una alla volta, e realizzando quindi ciascuna la propria bontà. Di guisa che anche la volontà dimostrata nello

stesso intendere, conoscere e costituire il proprio sapere è buona volontà assoluta. La quale non è poi meraviglia se talora non sia accompagnata o seguita da altri atti di buona volontà, ad esempio, di rispetto verso i genitori; la meraviglia suppone che la buona volontà sia una facoltà unica e tutta d'un pezzo: una volontà, che è un mito.

7. *Lo sviluppo della volontà.*

La volontà bensì (lo spirito nella sua immoltiplicabile unità) è sviluppo; e nel processo di questo gli atti non si seguono come una moltitudine incomposta, bensì come un tutto il quale si organizza perennemente. E questo rende possibile l'educazione, che è formazione come di un sapere determinato (esso stesso da concepirsi, per altro, in un processo sempre aperto di sviluppo), così di un determinato carattere della volontà. Nella formazione del carattere si esaurisce tutto il concetto di educazione morale.

8. *Il carattere e l'unificazione dell' intelligenza.*

Il *carattere* sta alla volontà come il patrimonio intellettuale di un uomo, quello che si dice il suo sapere o la sua cultura, agli atti concreti della sua intelligenza. Tanto più si intende, quanto più si è inteso; e però sapere è potere. La pessimistica osservazione della mediocrità scientifica de' suoi contemporanei suggerì al nostro Leopardi il concetto di questa profonda verità: « Nè mi dicano che i dotti sono pochi perchè in generale le cognizioni non sono più accumulate in alcuni individui, ma divise fra molti; e che la copia di questi compensa la rarità di quelli. Le cognizioni non sono come le ricchezze, che si dividono e si adunano, e sempre fanno la stessa somma. Dove tutti sanno poco, e' si sa poco; perchè la scienza va dietro alla scienza, e non si sparpaglia. L' istruzione superficiale

può essere, non propriamente divisa fra molti, ma comune a molti non dotti. Il resto del sapere non appartiene se non a chi sia dotto, e gran parte di quello a chi sia dottissimo. E, levati i casi fortuiti, solo chi sia dottissimo, e fornito esso individualmente di un immenso capitale di cognizioni, è atto ad accrescere solidamente e condurre innanzi il sapere umano »[1]. E chi non sia dottissimo, soltanto da quel poco o molto di cognizioni che ha veramente apprese, è messo in grado, se non di accrescere il sapere umano, di accrescere il proprio. E la vita è un continuo accrescimento di esso. L' intelligenza è questo capitale di cognizioni, di cui parla il Leopardi, ma organizzato, o, come si dice con immagine tolta dalla chimica fisiologica, assimilato: unificato nel centro attivo dello spirito, che è il principio di ogni organizzazione.

9. Necessità dell' unificazione.

Unificazione, che non manca mai, ma non è qualcosa d' immediato, perchè essa è un processo (lo stesso processo spirituale). Quello che non è unificato, non è unificato quanto dovrebbe, ma è pure unificato. Il ragazzo che non ha studiato la sua lezione di storia, sa per lo meno qual è il testo che avrebbe dovuto studiare: che è già un principio di quel processo spirituale che gli spettava di realizzare. L'erudito che sa una gran quantità di fatti e di particolari e gli manca la facoltà, come si dice, della sintesi che lo metta in grado di dominare e avvivare la sua dottrina col giudizio che tutta la compenetri e comprenda nella legge del pensiero, ossia in un concetto o in una rappresentazione complessiva ed organica (come fu osservato del Muratori messo a riscontro del Vico), non manca propriamente di nulla: soltanto, la materia su cui si esercita il suo pensiero,

[1] *Operette morali*, ed. Gentile², p. 320.

è diversa da quella a cui mira il filosofo, che risolve la moltitudine dei fatti nell'unità dell'idea o legge. La storia del Muratori non è la storia del Vico. E quando il filosofo vede nei fatti quello che l'erudito non vi può vedere, a ben considerare, egli non vede già i fatti dell'erudito, ma i fatti suoi. I due spiriti si trovano in situazioni diverse, sono due spiriti diversi: e questo è lo stesso che dire che essi vedono diversamente (poichè già s'intende che la materia su cui lo spirito esercita la propria attività non è altro che la sua stessa determinata natura). In guisa che, al postutto, un sapere si giudica non unificato a paragone di un sapere superiore, e però più organicamente unificato: poichè il sapere è questo processo di unificazione: e unificazione o organizzazione del sapere è sinonimo di vita spirituale.

10. Lo studio.

Lasciate vivere lo spirito, e lo lascerete formare. Lasciategli proseguire il suo eterno lavoro d'intendere, ed egli si costituirà come intelligenza sempre più possente. In questa vita si risolve l'organizzazione stessa della memoria: la quale non è magazzino, ma vita spirituale, lo stesso spirito nella sua organicità. Come fare a ricordare le cose ? L'uomo non ricorda le cose, ma se stesso ne' momenti suoi. Ripetere ? Non basta, e non è possibile. Il ragazzo può leggere meccanicamente cento volte un verso, e non impararlo a memoria. Bisogna vi aguzzi su l'ingegno: lo accolga dentro di sè, lo realizzi immediatamente, ne faccia il suo stesso essere; non si distragga, e ci viva dentro. Che è ciò che si dice *studio*: lo stesso intendere come processo. Intendere, intendere sempre più profondamente, questo è impadronirsi delle cose, o fare le cose parte di noi: quindi ricordare. La ripetizione in quanto mezzo d'apprendimento è processo sempre più ricco d'intelligenza: e non è quindi ripetizione, se non

in apparenza. A chi ha capito, non accorre ripetere: *intelligenti pauca*. Il capire, s'intende, è vario secondo che si vuol imparare in un modo o in un altro: che è sempre un diverso imparare, e imparare cose, a rigore, diverse. Altro perciò è il capire di chi impara a memoria, altro di chi impara il senso; e su ciò non occorre insistere.

11. Formazione del carattere.

Ma, se questo è il processo per cui si costituisce lo spirito come intelligenza, c'è un altro processo onde lo spirito si costituisca come carattere? Come l'intelligenza, con cui s'intende, è costituita dall'intendere, il carattere, con cui si vuole, è costituito dal volere. Uomo di carattere è l'uomo che sa volere; e imparare a volere non si può se non volendo. Chi più ha voluto, più è capace di volere. Di guisa che, superando l'empiricità dei concetti di intelligenza e di carattere, che sono astratte definizioni dell'essere complessivo del soggetto preso di qua dall'atto concreto in cui egli dimostra la propria soggettività, è da dire che l'intendere crea l'intendere e il volere crea il volere: infatti, lo spirito, come abbiamo visto, è autoctisi.

12. Sviluppo del volere, e bisogni.

A volere certamente non s'insegna nè s'impara: perchè questa di volere, come d'intendere, è la natura stessa dell'educando. L'abulia dell'uomo vivo è una contraddizione in termini; perchè il vivere dell'uomo è volere. Diciamo che non vuole chi non vuole quel che dovrebbe; come inintelligente è colui che non intende quel che ci pare impossibile a noi che non s'intenda. L'abulia, dunque, è uno dei tanti concetti naturalistici, o materialistici, onde si pensa lo spirito quando si guardi dall'esterno. L'abulico, se si regge in piedi, vuole reggersi in piedi.

Chi non impara a volere è chi non si organizza *abbastanza* come volontà.

Ma, se vogliamo promuovere questa organizzazione, che altro possiamo fare che conformarci alla natura dello spirito, come si fa per l'organizzazione dell' intelligenza ? Per questa conduciamo con noi l'educando lungo la via del processo spirituale, che è continua posizione e soluzione di problemi, e però intendere sempre di più; e per quella dobbiamo egualmente condurre con noi l'educando lungo la via del processo spirituale, che ci si presenta pure come continua posizione e soddisfazione di problemi, detti questa volta *bisogni*. Provar la fame e soddisfarla; desiderare il lavoro e lavorare; desiderare il moto e muoversi; sentire il valore della Patria, come superiore al nostro, e per lei sacrificarsi. Questa è vita di volontà: tale bisogno, tale azione.

Quanti e quali bisogni ? E chi potrebbe enumerarli ? Un bisogno è un momento spirituale: i momenti, a distinguerli uno dall'altro, sono una serie senza principio e senza fine. Ma qual' è la natura del bisogno ?

13. Il bisogno reale.

Bisogno è la fame, bisogno l'aspirazione dell'uomo di buona volontà al bene: p. es., ad obbedire alle leggi del proprio paese. La fame però è fame, questo bisogno, se è sentita. Il bisogno, dunque, è sensazione, conoscenza. Altro certamente è pensare la fame, come fa il fisiologo, altro provarla. Ma la differenza sta in ciò, che il fisiologo parla della fame dell'affamato (di questo suo pensiero) e l'affamato della propria, in quanto la sente: ossia nell'uno l' Io non è nel senso della fame; nell'altro sì. E noi qui parliamo appunto del senso diretto della fame o di quella conoscenza della fame, nella quale l' Io è immediatamente presente. Ma fuori di questa conoscenza immediata il bisogno non è più reale.

14. Il concetto del bisogno e il bisogno.

Quel che si dice di un bisogno fisico, come la fame, vale anche del bisogno morale, come il rispetto della legge. Questo bisogno non è scritto nei libri, ma si afferma nella coscienza di Socrate di fronte alla morte. Per Critone e pel carceriere di Socrate, questo bisogno non esiste. Il bisogno morale, e un dato bisogno morale, è il bisogno sentito da una certa coscienza morale. La differenza tra il concetto che noi possiamo averne leggendo di Socrate nel dialogo di Platone, e il concetto in cui questo bisogno prese vita nei convincimenti saldissimi di quel magnanimo, consiste in ciò: che il nostro concetto si riferisce al bisogno di Socrate e quello di Socrate al proprio. In altri termini, nel concetto di Socrate era immediatamente presente l' Io, laddove al nostro l' Io è presente in quanto è presente al nostro pensare il concetto di Socrate.

15. Il problema reale dell' intelligenza.

Analoga differenza corre tra il problema dell' intelligenza astrattamente considerato, come il problema, p. es., di Archimede o di Galileo, il cui animo è per noi una cosa tra le tante pensabili, e il problema della nostra intelligenza. Il quale dev'essere sentito come problema, ossia come nostro problema, perchè sia reale problema; problema cioè che prema sull' intelligenza e richieda una soluzione. E chi non badi a questa analogia, si fa del carattere di esperienza immediata proprio del bisogno reale, una delle caratteristiche specifiche più cospicue della volontà che rampolla dai bisogni di contro all' intelligenza risolutrice dei problemi teorici: immaginando che il problema sia problema per l' intelligenza universale (superindividuale), e quasi problema in sè, la cui

soluzione o meno non tocchi la persona dello scienziato e non impegni quindi il suo sentimento, il suo destino, la sua felicità. Che sono immaginazioni di chi non deve aver conosciuto o deve aver dimenticato le angoscie del dubbio e la divina gioia della luce intellettuale. Il problema vero e reale è un bisogno, tanto più sentito quanto più profondo.

16. Eterno problema, eterna soluzione.

Ma, bisogno o problema, quel momento della vita dello spirito in cui lo spirito non si sente nella pienezza del suo essere, non è un momento d'eccezione, anzi legge eterna dello spirito; il quale non è mai nella pienezza dell'esser suo, poichè è svolgimento, e farsi. Se una volta fosse fatto, cessando di farsi, non sarebbe più spirito: e, credendosi di diventare un dio, diventerebbe un asino, anzi il prototipo dell'asineria. Lo spirito come farsi è, secondo che è stato detto, eterno problema che è eterna soluzione, eterna soluzione che è eterno problema. Non è mai, diviene sempre. Pensando non trova, ma costruisce; e la sua costruzione non è mai perfetta, perchè è opera eterna. Quello che è soluzione rispetto al momento precedente, è problema rispetto al successivo: dal seno stesso del piacere spunta il dolore: *medio de fonte leporum surgit amari aliquid, quod in ipsis floribus angat*[1]. E però un bisogno appagato è un nuovo bisogno.

17. Tale bisogno, tale spirito.

Il bisogno, dunque, non è qualcosa che insorga e si debba far insorgere *ex abrupto* nello spirito. Lo spirito è bisogno di sua natura, sempre: il suo bisogno è sempre quel che esso non è (ed è nella sua natura che si faccia). E però tal bisogno, tale spirito Vogliamo che egli senta

[1] LUCREZIO, IV, 1125.

certi bisogni? Dobbiamo condurlo a essere quel certo spirito: una certa coscienza. Socrate che antepone la morte alla trasgressione delle leggi della patria, fa ciò perchè ha una coscienza diversa da quella di Critone: quella coscienza, secondo Platone, che è esposta nel *Critone*: una filosofia, un concetto della vita. Non della vita in astratto, ma della vita in cui s' inserisce la persona di Socrate. Così ama i suoi genitori il bimbo che vede amabili i suoi genitori e di quel piccolo mondo, di cui son tanta parte il padre e la madre, mercè loro si è fatto un' idea (che è una filosofia) in cui il suo posto è quello di lui che ama i genitori; e l'amore gli diventa un bisogno della sua personalità perchè egli se l' è costituita così la sua personalità. Fategli vedere un libro posto sempre sopra un tavolino; ed egli, la prima volta che non lo troverà a quel posto, vi dirà subito che il libro non è a suo posto; e se può, ve lo riporterà: perchè nell' idea che egli s' è fatto del suo piccolo mondo c' entra anche il tavolino, e il libro sopra di esso; e che il libro stia lì diventa un bisogno della sua personalità, che s' è costituita così. E sempre che gli diate una idea, una filosofia del mondo che via via sarà il suo, questa filosofia sarà la sua personalità, e quindi la radice dei suoi bisogni. Beninteso che questa filosofia non dev'essere un'astratta teoria: una di quelle vesti adattabili a tutti, e che non veste nessuno: bensì la sua filosofia, quella idea del mondo che è per lui e in cui egli è, talchè egli non possa distruggerla senza distrugger se stesso. Quanto più vivamente connessa con lui sarà questa filosofia, tanto più efficace sarà, come norma della sua vita ed educazione della sua volontà.

18. La filosofia e il carattere.

Giacchè una filosofia è un carattere. Giordano Bruno che dice « No » agl' inquisitori che gli chiedono l'abiura e lo minacciano del rogo, dice un No, in cui sbocca la

sua filosofia e insieme la sua personalità: sì che vano è cercare se in quell'atto ci sia una eroica volontà o una grande intelligenza: è un pensiero se si distacca dalla vita, e si riduce a un'astrazione; è una volontà se si guarda come attualità che non sia la nostra stessa attualità (un'altra astrazione): ma come attualità concreta, quella che fu realmente, essa è un atto spirituale che, come affermazione di sè, è conoscenza ed è azione.

19. Il martirio.

Il caso del Bruno è il caso del martirio, che non è così eccezionale come si crede. Ognuno è martire delle idee sue: non solo le confessa e professa, ma le attesta; le prova, le realizza. E chi vede una differenza tra le sue idee e la sua persona, non ha quelle idee che crede di avere; come ognuno che sia uso a riflettere per anni e anni sulle stesse idee, si accorgerà ogni giorno di più che quelle idee che viene approfondendo, egli prima non le intendeva pienamente, non le possedeva davvero, e cioè che le sue idee di una volta eran diverse. E più s'approfondisce un'idea e più essa si compenetra e consustanzia col nostro essere, e vieppiù si rinsalda la fede nella verità professata, e sempre meno facile apparisce mutar opinione e sentire la verità altrui. Onde il bambino che è tutt'occhi innanzi all'adulto che sa, e gli s'attacca ai panni, e chiede e chiede sempre, come se altri gli dovesse dare quel che gli abbisogna a esser lui, a poco a poco fattosi uomo, si erge sulla sua persona, e par che si tragga in se stesso, e trovi nel suo interno il punto d'appoggio a ogni suo pensiero, a ogni sua azione. Così Aristotele accetta dai Cinici l'ideale umano del bastare a se stesso (autarchia), che è infatti attributo essenziale dello spirito.

20. *La filosofia come vita.*

La filosofia che non è vita (le idee che restano teoria e non si fanno condotta, l'intelletto che non è volontà) è la filosofia che non è la *nostra* filosofia: la filosofia di un mondo in cui non viviamo noi. Al bambino non giova certo spiegare che cos'è per lui quella madre che egli deve amare, e filosofare sul valore del bene, che dev'esser la sua legge. Le prediche restano prediche, perchè non sono altro che idee astratte e, per chi le ascolta come per chi le recita, una filosofia che non è la propria filosofia. La filosofia, dicemmo, è la coscienza che il soggetto ha di se stesso come soggetto immanente nel suo mondo, e principio che si realizza e vive nel suo mondo. Questa filosofia occorre al vecchio come al bambino. Entrare nel suo mondo (che è il suo spirito) e fargli sentire la sua realtà come inseparabile dalla realtà di questo mondo: ecco la filosofia, che è formazione dell'intelletto e della volontà del bambino.

21. *Moralità immanente in ogni coscienza.*

Perchè l'uomo è sempre morale nel suo mondo. Ma il suo mondo deve continuamente ampliarsi. Lo scienziato che è pure un cattivo soggetto, è una brava e onesta persona nel mondo della sua scienza; fuori della quale finisce il suo mondo. Il contadino che ha imparato a leggere e scrivere, e manda le lettere di ricatto, è stato istruito insufficientissimamente, e si può dire non sia stato istruito punto dalla scuola: se la scuola deve istruire allargando lo spirito, cioè il mondo dello spirito, e il leggere e scrivere non è altro che un mezzo per entrare in quel vasto mondo spirituale che si ridesta, a chi l'intenda, da tutti i libri e monumenti della vita umana.

22. *Istruzione sempre educativa*

L'istruzione dunque è sempre educativa, formatrice della mente e del cuore. Egli è che noi restringiamo sempre l'istruzione a una particella dello scibile, e senza curarci di mostrare l'immanenza del tutto (che è lo spirito) in quella stessa particella: e il difetto ci apparisce in forma di mancata educazione morale. La specializzazione particolaristica del sapere pare amoralità, perchè l'istruzione speciale lascia incolto lo spirito rispetto a tutto il resto della vita[1].

[1] Questo argomento è stato ripreso da me nel volume *La Riforma dell'educazione*, discorso VIII.

Capitolo IV

EDUCAZIONE RELIGIOSA ED EDUCAZIONE SCIENTIFICA

1. Educazione religiosa ed educazione laica.

Il conflitto dell' istruzione e dell'educazione si riproduce nell'opposizione tra educazione laica ed educazione religiosa, quantunque in diversa forma: e infatti quel conflitto si è fatto via via più acuto col sempre maggiore laicizzarsi dell'educazione. Giacchè l'educazione religiosa non ammette istruzione che non ammaestri l'educando anche nelle credenze religiose; le quali sono, per loro natura, unità di teoria e di pratica e non informano la mente senza riformare tutta la persona e dare un orientamento alla vita. Dal punto di vista religioso, un' istruzione mozza e imperfetta, che non s' integri nella cognizione di Dio e delle relazioni essenziali dell'uomo con Dio, è un' istruzione mancata, non pure ai fini morali, ma agli stessi fini teorici; perchè Dio non è soltanto il datore della legge morale e il giudice delle azioni umane, ma il primo principio di tutto: quello, inteso il quale, tutto diventa intelligibile, e non inteso il quale non ci può essere altro che intelligenza superficiale e vana. Onde la religione è una materia d' insegnamento come tutte le altre; ma ha questa speciale virtù, che, schiettamente compresa e appresa, non solo attua l' ideale di un' istruzione educativa, ma moralizza ogni altro sapere, moralizzando lo spirito che ne viene in possesso, poichè lo orienta stabilmente in un mondo, dove tutto ha il suo

posto. Il criterio religioso, teorico insieme e morale, porge infatti un principio di giudizio e di valutazione per ogni fatto naturale ed umano, e non lascia nulla innanzi al soggetto, a cui questo possa rimanere indifferente.

2. *Gli errori della polemica contro l'educazione religiosa.*

Ho detto che la religione riformatrice è la religione schiettamente compresa ed appresa, quantunque la clausola non fosse a rigore necessaria, perchè troppo spesso e anche, bisogna pur dirlo, troppo volentieri dai propugnatori della laicità della scuola si commette l'indebita confusione, sia per difetto di analisi, sia per difetto di lealtà, tra la degenerazione dell'insegnamento religioso e della religione in generale, e il concetto della religione, che solo può esser discusso in una dottrina; e che ha la sua verità e legittimità nella immediata esperienza del momento religioso dello spirito. L'astratto domma, incompreso e pur saputo ripetere nella sua forma verbale esteriore, e la pratica del culto non ripiena del suo significato ideale nel sentimento vivo del praticante sono la religione a quello stesso titolo che è poesia la strofe alata del poeta balbettata da un pappagallo. Come non si cerca la poesia nell'anima del pappagallo, non è gran pretesa dei sostenitori dell'educazione religiosa, che la religione si cerchi, se pur si vuol combattere, nello spirito religioso. Nè si opponga la triviale obbiezione che di questi spiriti religiosi ce n'è troppo pochi in ogni tempo, perchè se ne possa avere abbastanza ad ammaestrare la gioventù. *Omnia praeclara rara*: e non pure di spiriti religiosi c'è penuria, ma di ogni sorta di spiriti che realizzino degnamente lo spirito, in generale, che è per sua natura processo eterno. E come pochi sono che contentino per vita spirituale religiosa, pochi son pure i maestri soddisfacenti d'ogni più laica materia. Egli è che noi di solito siamo di facile contentatura quando cerchiamo

il maestro di grammatica, e di letteratura, e di scienze naturali, e di matematiche; e non badiamo tanto pel sottile alla schiettezza viva, all' intima sincerità del loro sapere, che è pure una forma di vita spirituale; e non vi badiamo perchè crediamo accessorio in coteste forme spirituali quel che nella religione giudichiamo essenziale: e non ci accorgiamo che cotesto preteso accessorio, involato che sia, lascia dietro di sè qualcosa di morto e antispirituale, che non è educativo, ma non è neanche istruttivo.

3. Il momento religioso dello spirito.

In che consiste quello che si dice momento religioso o *mistico* dello spirito? Nell'unione, rispondono i mistici, dell'anima con Dio. E Dio non è l'anima, ma la realtà, l'essere, l'oggetto, a cui l'anima tende nel suo conoscere e nel suo operare; non un oggetto particolare e determinato, sibbene l'oggetto assoluto, presupposto da ogni oggetto determinato, che non può essere se non una determinazione o manifestazione di esso. Quale che sia il rapporto tra ciascun essere particolare e questo universal essere, fonte e principio del primo, il particolare non si può pensare senza l'universale: e in questo, invece, l'analisi si ferma come fera in lustra, e s'acqueta. Ma l'anima allora, tutta fisa nell'universalità dell'oggetto, non pensando nulla di particolare, nulla che per un carattere speciale si differenzii da quell'oggetto supremo, non può pensare nè anche se stessa come soggetto, a cui l'oggetto si riferisca. Onde l'unione dei mistici è un sommergersi, secondo l' immagine usata spesso da loro, del soggetto nell'oggetto: un obliarsi e abbandonarsi all'oggetto, a Dio.

4. Trascendenza del divino, creazione, rivelazione, grazia.

Se non che quest'oggetto, che è Dio, non avendo altro carattere che la sua assolutezza, non può nè anche di-

stinguersi come assoluto dal relativo: perchè in questa distinzione acquisterebbe una determinazione estranea alla sua assolutezza. Un assoluto, di contro a un relativo, diventa relativo. Sicchè, quantunque la filosofia non si sia mai reso conto abbastanza di questa esigenza inerente al concetto dell'assoluto, quest'assoluto non è una cosa, fuori del processo spirituale, ma l'oggettività dello spirito a se stesso in ogni momento della sua vita: perchè in ogni momento lo spirito, come noi sappiamo, è unità intrinseca di autocoscienza e di coscienza, e non può coglier se stesso se non come oggetto: oggetto, che è l'oggetto assoluto nel momento rispettivo. Distrutto il concetto dell'assoluto o universale, che sia assoluto od universale in sè, avulso dalla vita dello spirito; inteso l'assoluto come lo stesso spirito, Dio stesso, che è l'assoluto, vien trascinato nella vita dello spirito. E lo spirito che è tutto in ogni momento, si trova sempre faccia a faccia con Dio, che è il tutto, perchè si trova sempre faccia a faccia con se stesso. In ogni atto del pensiero quel che pensiamo è tutto quello che possiamo pensare, e anche tutto quello che dobbiamo. Nel pensato è la nostra verità, tutta la nostra verità: è la realtà, tutta la realtà: e oltre di essa non rimane posto nè anche per noi, se volessimo collocarci fuori di essa: essa è Dio, e il nostro rapporto con essa è l'unione mistica, la religiosità. La religiosità, come negazione del soggetto nell'oggetto, genera la tendenza alla negazione della libertà spirituale: donde il concetto della creazione non come autoctisi, ma *eteroctisi*; e il concetto del conoscere, non come posizione che il soggetto fa dell'oggetto, ma *rivelazione* che l'oggetto fa di se stesso (come lingua, come scienza, e in generale, come verità); e il concetto della buona volontà, che non è creazione che la volontà fa del bene (cioè di se stessa come bene), sì come *grazia* che il Bene (Dio) faccia di sè al soggetto. Donde anche il concetto della staticità della scienza e d'ogni valore spirituale, che si può oscurare o tornare ad illuminare nello

spirito umano, ma non è suscettibile per se medesimo di incremento e progresso, poichè è stato considerato oggetto, astratto dalla vita del soggetto, a cui appartiene l'attività vitale: come il denaro che abbiamo deposto in un cassetto, e che siam certi non potrà nè crescere nè scemare, se altri non vi ponga la mani.

5. *Superamento di ogni religione e insuperabilità della religione.*

Questa posizione è certamente insufficiente, e lo spirito non vi si arresta. E le religioni, malgrado tutte le rivelazioni e i divini insegnamenti, hanno anch'esse la loro storia e mutano col mutare perpetuo dello spirito, che non può abdicare alla propria libertà e quindi alla libera attività creatrice di se stesso, della sua verità, del suo bene, del suo Dio. E però è fatale che ogni religione abbia i suoi atei, e ogni sistema educativo informato a una dottrina religiosa la sua riforma laica. Ma è anche fatale che gli atei di una religione, ne creino un'altra; e che, se lo spirito non s'arresta nella posizione religiosa, pur vi debba passare. Non passare infatti nel momento religioso dello spirito, poichè questo momento è la sua propria oggettività, sarebbe sospendere la vita dello spirito, che, come conoscere, è continua oggettivazione di se stesso o realizzazione dell'autocoscienza nella coscienza. Bisognerebbe non affermare mai nulla, per liberarsi del tutto da ogni specie di religione: ma affermazione è posizione assoluta dell'oggetto, e perciò, a volta a volta, posizione dell'oggetto assoluto; e se non abbiamo fede nel *totem* dell' indiano dell'America meridionale, nè nel Dio che è di là della volta dei cieli, l'avremo certo nelle nostre braccia e nelle nostre mani, o, nel più disperato dei casi, nel nostro pensiero negatore.

6. *L'indifferenza religiosa.*

Alla religiosità non si oppone l'ateismo, che è per lo più fanatico e zelante, ma l' *indifferenza.* La quale non è nè pur essa negazione, ma povertà di sentimento religioso, o meglio scarsezza di vita spirituale, cui non riesce se non in misura relativamente minima quella compenetrazione del soggetto con l'oggetto, in cui consiste la religione e in generale ogni profondo intendimento del reale. L' indifferenza religiosa è quella che diciamo ordinariamente *superficialità,* dal rispetto teorico e scientifico, e *leggerezza* dal rispetto pratico e morale: che son tutte qualità di un solo carattere spirituale, per cui non si prende sul serio niente, perchè non si capisce davvero niente (o, se si vuole, si capisce troppo poco). L'uomo superficiale non giunge a sentire se stesso dentro alle cose, e però non le intende. Il leggiero non sente la serietà della vita, e non si preoccupa della portata delle proprie parole e delle proprie azioni perchè, non sentendo questa vita interiore e profonda del Tutto nel suo spirito, non sospetta il valore, per dir così, cosmogonico o teogonico di ogni alitare del suo proprio animo. E l' indifferente di fronte al problema religioso che è se non questo spirito superficiale e leggiero, a cui la realtà non dimostra la vasta orma di Dio, il valore dello spirito che tutto regge e muove?

7. *Il diritto della laicità.*

Orbene, contro ogni forma rigida di educazione religiosa, dove lo spirito ristagni in un'affermazione che è negazione della vita spirituale, è non solo giusta ma naturale e quasi automatica la ribellione dello spirito laico; ed è la dimostrazione del vigore eterno della legge spirituale, che è legge di libertà e di progresso. Ma questa ribellione non può riuscire alla negazione radicale dello spirito religioso, che è momento essenziale dello spirito; bensì alla riso-

luzione dell'astrattezza di esso — che genera la statica rigidezza e fissità di una forma religiosa — nel flusso della concreta vita spirituale. Che è come dire: la scuola laica non può abolire l' insegnamento religioso senza sostituirvi nulla, che risponda ai fini legittimi della religiosità.

8. Il torto del laicismo.

Si potrebbe asserire che, se la parte legittima della religiosità consiste nell'oggettivazione e affermazione che lo spirito fa di se stesso, e l'errore della religione positiva, quale è quella che il laicismo combatte ogni volta nella scuola, nel supposto della staticità di una data affermazione, laddove nella vita dello spirito ogni affermazione è grado per salire ad una affermazione superiore; allora basta abolire la religione e restringere l' istruzione al libero sapere scientifico nel suo farsi, attraverso la ricerca, l'esperimento diretto, la discussione, senza dommi preconcetti e senza pregiudizi, affidandosi al lavoro spontaneo della ragione, per aver adempiuto anche ai fini legittimi della religiosità. Sicchè, se la scuola religiosa è la scuola del domma, la scuola laica dev'essere la scuola della scienza. E questa è infatti la posizione assunta generalmente dai sostenitori della laicità dell'educazione. Ma è anch'essa una posizione insufficiente; e per le identiche ragioni — non se l'abbiano a male i laicisti — per cui essi combattono il clericalismo, ossia il concetto della vita informata ai principii d'una data religione positiva.

9. Analogia tra insegnamento scientifico e religioso.

La scienza, nel senso stretto del termine, pecca della stessa astrattezza che ogni concetto di religione positiva, che è poi l'astrattezza del momento religioso staccato dal processo vivente dello spirito. Giacchè anche la scienza, una volta formata e costituita, vien considerata come

qualche cosa di immutabile in sè, o, come si dice appunto, affatto oggettivo. Tipo le matematiche: le cui verità non s' inventano, ma si scoprono; e sono quelle che sono, per modo che quando il bimbo abbia una volta inteso che 2+2=4, egli non potrà mai, per riflettervi su che vi faccia, cambiare menomamente quest'equazione. E ogni scienza aspira sempre a scoprire, con la fede che, scoperta che essa abbia precisamente la verità, questa sia per chiudersi in una formula matematicamente esatta, perfettamente analoga a una definizione dommatica. La scienza insomma si muove nel falso presupposto gnoseologico che la realtà (natura) sia fuori dello spirito (se pur lo spirito è qualche cosa); e che la conoscenza pertanto non sia soggettiva creazione, ma rivelazione oggettiva, non tanto graziosa e spontanea come quella che il Dio dei teologi farebbe di sè ai mortali, anzi non raggiungibile se non a prezzo di fatiche e sudori, pure non sostanzialmente diversa. In modo che al posto di Dio sottentra la natura, le cose, l'elettrico, l'acqua, il triangolo, o come altro si chiami l'oggetto, innanzi al quale lo scienziato deve stare con tanto d'occhi aperti, o aguzzare la vista dentro al microscopio o al cannocchiale: e anche Dio qui o non si rivela, o, se si rivela, la sua è rivelazione perentoria e definitiva, e ogni lavoro ulteriore dello spirito su quella rivelazione non può essere altro che sofisticazione vana. Lo scienziato non è quello che cerca, ma quello che possiede la sua scienza. Che importa che dorma la notte come ogni misero mortale ? Lasciate che si svegli e monti in cattedra: dal suo labbro si effonderà il fiume della luce abbagliante del vero.

10. Il dommatismo scientifico.

Guai alla scuola informata a questo sentimento che sull'orizzonte, in certe menti o in certi libri, ci sia già la scienza ! Sarà anch'essa la scuola del dommatismo,

del verbalismo, dello psittacismo, come la più spregiata scuola clericale, compressiva della sacra libertà dello spirito: e la certezza di questa scienza sarà affatto equivalente al mistero della fede religiosa. Giacchè il mistero non è altro che quel senso di oggettività pura del reale chiuso in sè, non compenetrabile e plasmabile per opera della nostra attività soggettiva; e una natura che è quello che è, o una scienza che vi dica: — Attenti e aprite gli orecchi: 2+2=4, e così sia; — gettano nello spirito quello stesso mistero dell'imperscrutabile, che è perchè è, cioè senza perchè, e però è essenzialmente ignoto e inconoscibile. Lo stesso sgomento che desta in ogni animo sensitivo l'oscura rappresentazione dell'ignoto (che è poi una brutta e piccina cosa notissima), fa desolata la scuola dove non entri altro che la scienza col suo rigore e la sua esattezza, che pare s'aggravi sullo spirito come un incubo, e lo costringa e l'abbatta nelle strette del suo spietato congegno: quella scienza, che toglie il respiro e suscita acuta la nostalgia della vita col suo fremito e dell'arte con l'impeto della sua lirica, dove l'animo si espande liberamente, ignaro di tutto quello che non sia il suo mondo, il mondo del suo sentimento o della sua fantasia: quella scienza che coi suoi schemi, le sue formule, le sue leggi, i suoi tracciati, i suoi preparati, i suoi cadaveri e le sue piante disseccate e le sue bestie impagliate è come un mondo di spettri, dove l'anima sente il freddo della morte. Una scienza così diviene dunque allo spirito quella stessa tortura mortificante che è la religione agli occhi del laicista [1].

[1] Cfr. i miei scritti sulla *Scuola laica* nel volume: *Educazione e scuola laica*, Milano, Treves, 1932. [Quegli scritti sono del 1907. E in quegli scritti (ho bisogno di dirlo?) ero, come fui poi in questo *Sommario* (1913), come fui nel 1923 nella riforma da me fatta della scuola italiana, come oggi nel 1926, nonostante tutti gli spropositi della politichetta spicciola di certuni che non leggono o non capiscono o non vogliono capire, detti contro la mia riforma, risoluto sostenitore della necessità dell'insegnamento religioso. *Nota della 4ª ed.*].

Capitolo V

EDUCAZIONE ESTETICA ED EDUCAZIONE UMANISTICA

1. *La funzione liberatrice dell'arte.*

Contro la tortura della religione e della scienza astratte, sorge l'arte come funzione liberatrice dello spirito, che in essa celebra l'affermazione della propria soggettività.

— Ma sarà, dunque, estetica l'educazione laica, correttrice dell'errore della educazione clericale ? — L'arte pura è il contrapposto della pura religiosità: pura oggettività questa, pura soggettività quella; giacchè l'artista vive del suo mondo, che è il suo animo, il suo Io, il soggetto, e non riconosce la realtà del mondo che resta fuori della sua arte. E però lo scienziato guarda dall'alto il poeta, come spirito che si pasce di chimere e ignora la realtà; ma l'artista di rimando disprezza la scienza, come artificio che ignora quella realtà di cui l'anima vive, e che perciò ha valore e sapore per essa. E se il credente, in quanto tale, piega il ginocchio e si prostra innanzi all' Essere che è fuori di lui, ed è tutto, il poeta si leva in piedi e alza alle stelle la fronte illuminata dalla luce de' suoi fantasmi, che sono il suo universo.

— Ebbene, dirà lo scienziato moderno che comincia a liberarsi dal concetto della scienza come una cosa fatta o da farsi una volta tanto, analoga a una realtà in sè, esterna allo spirito; e comincia a intendere la scienza stessa come definizione di un atteggiamento sempre nuovo dello spirito di fronte alla realtà; e quindi an-

ch'essa come un continuo farsi, vivente nella ricerca più che nella scoperta. Ebbene, egli dirà, la vera scienza non è quella dei libri, nè quella dei musei; ma è quella del laborioso spirito umano che si viene sempre meglio orientando nel mondo ed esprime questo suo orientamento con definizioni che hanno la stessa verità (o valore) di una lirica, rappresentazione d'uno stato d'animo. La scienza non va guardata da fuori, con l'occhio di un artista qualunque, che al rigore d'una ricerca metodica preferisce l' improvvisa ispirazione dell'estro; ma da dentro, con l'occhio dello scienziato, che ne fa la sua vita, e delle sue formule e de' suoi preparati si fa spiragli attraverso i quali non cessa mai di vedere la luce della viva natura. Che è il suo mondo: il mondo di cui vive il suo spirito. E allora anche la scienza è poesia, e può trovare in se medesima quella vita di cui pretendono di possedere il segreto gli artisti. —

Ma in quest'altro concetto — che è il concetto moderno della scienza — si corregge bensì il difetto dell'astratta religione, ma per sostituirvi un altro difetto che è quello dell'astratta scienza o arte. Giacchè nè nella pura oggettività che si fa valere nella religione e nella scienza com'era una volta intesa, nè nella pura soggettività che si fa valere nell'arte e nella scienza com'oggi più correttamente s' intende, si ha la realtà concreta dello spirito. Il quale è bensì soggetto, ma soggetto che si fa oggetto a se medesimo, e in questo oggettivarsi si realizza; ed è oggetto, ma oggetto vivente nel soggetto come oggetto di se medesimo. Nella realtà spirituale non c' è il puro fare del soggetto, nè il puro esser fatto dell'oggetto: ma c' è il farsi, unità dei due termini e risoluzione della loro dualità. Di modo che, se l'arte è un aspetto e la religione un altro aspetto dello spirito, e la scienza ci si presenta or sotto l'uno or sotto l'altro di questi aspetti, questi due aspetti sono in verità l'unico processo dello spirito. Il quale come atto, è arte che si fa religione,

fare che si fa fatto, pensare che si fa pensato, o soggetto che è tale in quanto si fa oggetto.

In realtà chi non si contenti di guardare agli aspetti astratti della realtà, ma penetri nel vivo di essa, trova che nel fatto, la religione, malgrado la sua tendenza, non può vivere come pura oggettività; perchè il dio ignoto in qualche modo sempre si svela, e lo spirito religioso entra in rapporto con esso, e gli parla, e lo adora, e lo prega, e gli dà forma determinata e concreta, rappresentandoselo come persona in sè e più svelatamente nei suoi rappresentanti, che rispondono per lui, e fa calare pertanto l'astratta misticità, dove il soggetto dovrebbe immergersi e restare sommerso, in un vivente processo spirituale d'affermazione del soggetto in un oggetto che ha la stessa sua natura, e però può ascoltarlo e rispondergli, e unificarsi con lui, ed essere insomma lui stesso. E d'altra parte, la pura arte, per diventare anch'essa vita concreta dello spirito, realizza la libera soggettività dell'artista in un mondo di forme obiettive, che si rappresentano via via all'artefice che le ha create dotate di una propria natura, e quindi governate da una legge che l'autore non può mutare ad arbitrio, e che è superiore alla sua mera soggettività: un mondo che ha in sè la sua verità, il suo valore immortale; un puro oggetto insomma, avanti al quale l'artista piegherà le ginocchia, come il credente innanzi a Dio.

2. *La filosofia come concretezza dell' educazione...*

Così dunque il concetto dell'arte, quale pura arte, come il concetto della religione, quale pura religione, e quello di scienza, o che s' intenda alla maniera degli antichi o dei moderni, non sono adeguati alla concretezza della realtà spirituale. E perciò non si realizzerebbero mai senza contaminarsi in una forma di realtà spirituale più concreta: nella quale le opposte tendenze possono

equilibrarsi, e alla quale s'adegua infatti il concetto della *filosofia*, ossia il concetto dello spirito come sviluppo, autoctisi, o unità di autocoscienza e di coscienza. La sola educazione laica davvero è l'educazione filosofica, che non è negazione della educazione religiosa, nè dell'educazione estetica, sì della loro esclusività.

3. *Significato dell'educazione filosofica.*

L'educazione filosofica non importa che ogni insegnamento si debba risolvere in un insegnamento di filosofia; come l'educazione religiosa non significa l'esclusione d'ogni altro insegnamento che non sia quello di religione. Il carattere di un'educazione è determinato dall'impronta spirituale che essa mira a generare. Un'educazione estetica mirerà a costituire uno spirito che in tutte le forme della sua attività accentui il momento della libera soggettività. Un'educazione religiosa tenderà a spingere lo spirito sulla via della pura negazione della libertà del soggetto e della pura dedizione all'oggetto inteso come oggetto e trascendente il potere dell'individuo. E un'educazione filosofica aspira a uno spirito che senta sè come oggetto, e l'oggetto come sè; la propria libertà come legge, e la legge come libertà; sè come tutto, ma tutto anche come sè.

4. *Carattere etico dell'educazione filosofica.*

L'educazione artistica sarà un'educazione eminentemente egoistica, e quella religiosa invece affatto altruistica. Per l'una, la legge sarà l'espansione dell'Io, affermazione di sè, il bisogno di vivere a ogni costo. Per l'altra, sarà invece la rinuncia, l'abnegazione, l'umiltà di spirito, il sacrifizio. Educazioni entrambe difettose, e assurde se rese coerenti. L'educazione filosofica dice con Gesù: — Ama il prossimo tuo come te stesso: — ossia non fare differenza tra te e il prossimo; tra te e il mondo; la tua

vita è vita se è vita del mondo; e viceversa: non sequestrare un termine dall'altro, perchè il tuo vero essere non ha fuori di sè il mondo; nè ha realtà il mondo che non sia il tuo spirito, la tua volontà. Non ci sei qui tu, e lì gli altri e tutto l'altro, quasi d'altra natura da te. Tu e il resto siete uno: quel medesimo appunto che tu senti di essere. E la tua realtà sarà lo spirito che tu realizzerai come realtà universale, come realtà del tutto vivente in te per tua virtù.

5. *Educazione umanistica.*

L'educazione filosofica è l'educazione veramente *umanistica*: cioè l'educazione di quell'*uomo*, di cui abbiamo ricercato a principio la natura, e che abbiamo inteso come la realtà spirituale del tutto: individuo, ma in quanto coscienza o personalità universale e assoluta. È l'educazione, cioè, che fa dell'uomo questo vero uomo che si sente nel sacro processo dello spirito universale e non iscambia i suoi veri interessi, che sono gl' interessi dello spirito, con i meschini interessi privati dell' individuo particolare, onde ogni uomo si contrappone agli altri uomini e alle bestie e alle piante e all'universa natura: ritraendosi e rattrappendosi dentro il miserabile guscio di una personalità immaginata sulla base d'un momento fugace del processo d'organizzazione del mondo, materializzato e contrapposto, nella sua opaca brutalità, a tutti gli altri momenti in cui lo spirito viene realizzando la sua vita eterna.

6. *Educazione spiritualistica.*

Orbene, questa educazione è quella che veramente intende e conserva l'universal carattere educativo o morale dell' istruzione religiosa, liberandolo dalle angustie antispirituali in cui a volta a volta lo costringe ogni sistema

di religione positiva. Giacchè la religione in questo si distingue dalla filosofia: che si fissa in un sistema di concetti, in un concetto complessivo del mondo, e vi pianta a capo le colonne d'Ercole, con sopra il motto: — Non più in là. — Lo spirito umano invece continua a pensare, risolve nel suo processo, nella vita del soggetto, quel concetto; e il suo ulteriore pensiero è filosofia. Ma la religione nel suo costituirsi è filosofia; e ogni filosofia che si ponga come assoluta e non più suscettibile d'altro sviluppo, ossia come sottratta alla vita dello spirito, diventa una religione. Ogni religione potrebbe dirsi una filosofia materializzata; ogni filosofia, una religione spiritualizzata.

7. *Importanza dell'educazione religiosa.*

La religione come principio e legge dell'educazione ha il merito grandissimo di far sentire la realtà del soggetto nell'oggetto, l'uomo legato al mondo, alla verità, alla legge, a un tutto che è assoluto, in cui si spunta l'arbitrio individuale. Dovunque si volga, chi creda in Dio, vede Dio, la sua volontà assoluta, che è la sua legge, e sente sè alla presenza indefettibile di questa volontà possente cui non si resiste. Questo senso religioso è lo stesso senso morale: la posizione dello spirito che sente nel suo mondo una legge assoluta. L'istruzione religiosa è perciò un'istruzione essenzialmente morale, perchè la realtà che essa mette innanzi, è una realtà avente un valore assoluto.

8. *Angustia dell'educazione scientifica.*

La scienza nel suo vecchio significato oggettivistico si appropria il difetto, ma non il merito della religione. La sua realtà è bensì oggetto, come quella religiosa: ma un oggetto assai più povero, più coerente, più violentemente estraniato al mondo dello spirito. Un oggetto

che non è più spirito, come continua ad essere nella bella per quanto contradittoria posizione della coscienza religiosa, che non mette mai tanto in alto e remoto da sè il suo Dio da non potergli parlare spiritualmente (giacchè tutte le religioni sono in sostanza *antropomorfiche*); ma è una costruzione astratta, meccanica, materiale: la negazione di ogni valore sostituito dalla brutalità del fatto. Sicchè lo spirito istruito scientificamente riceverà bensì un'educazione morale relativa alla sua opera scientifica astratta, ma non sentirà quel vivo e quasi frizzante aer morale del mondo, in cui egli pur vive, anche fuori della sua opera scientifica.

9. e dell'educazione artistica.

E così l'arte, chiusa nel suo mondo particolare, non può sentire se non la legge di questo: e l'artista che sacrifica il sonno, e gli agi, e la fama, e l'amore, e tutto alla vita delle creature viventi della sua fantasia, è sordo al pianto de' suoi piccoli figli languenti.

10. Universalità dell'educazione filosofica.

Soltanto la filosofia può, come la religione, dare all'uomo il senso della realtà del sistema del mondo, e della propria realtà in questo sistema: moralizzando per tal modo non pure la vita, quel po' di vita che si dice la vita letteraria, scientifica e intellettuale dell'uomo, ma tutta la sua vita; additandogli, in tutta la sua vastità sconfinata, la spirituale fraternità del suo essere, in tutti i momenti del suo processo, con tutti gli esseri accomunati nel processo dell'unico spirito, che a ciascuno palpita dentro. E questa filosofia entra nell'educazione sin dai più teneri anni, facendo sentire all'uomo, in ogni istante della vita, l'umanità del mondo, piccolo o grande

che appaia, ma sempre mondo della esperienza: quel mondo che è tale per l'uomo. Non occorre il sistema dotto della filosofia, ma quello spirito suo, che è amore, apertura dell'anima, riconoscimento pronto di sè in tutto, e però accoglimento di tutto in sè; insomma, attualità spirituale.

Capitolo VI

EDUCAZIONE FISICA

1. Concetto di educazione fisica.

Di un sistema di educazione veramente spirituale fa parte quell'educazione fisica, che i pedagogisti sogliono mettere accanto alla educazione intellettuale e alla morale. Poichè lo sviluppo dello spirito è un processo, in cui rientra la stessa organizzazione del corpo. In guisa che la ben orientata istruzione è non solo moralmente, ma anche fisicamente educativa: riesce all'educazione di tutto lo spirito nella sua attuale concretezza.

2. Anche il corpo educabile.

Il corpo, come sappiamo, non è una cosa che noi ci trasciniamo dietro, nè un semplice strumento delle nostre attività spirituali: è il nostro stesso soggetto nel processo della sua formazione continua, allo stesso titolo di quel che si dice volontà, intelletto, sensibilità, la cui natura è in ogni momento della nostra vita costituita dalla nostra vita anteriore quale si rinnova, ravviva ed attua nella presente. E come lo spirito è una perpetua spiritualizzazione di se stesso, la spiritualità del corpo consiste propriamente nella sua spiritualizzazione. In questo senso il corpo è educabile, e si educa.

Non si educa tutto ciò che noi concepiamo come appartenente alla bruta natura. Ondeggia il concetto dell'educabilità dell'animale perchè ondeggia il concetto della

stessa animalità, che ora sembra ci porti allo spirito, ora invece che ci riporti alla natura; e per la modificabilità delle piante coltivate si parla per metafora di educabilità; ma non si educa la pietra, non si educa la materia, che è il tipo qualitativo dell'essere naturale; nè nell'uomo si educa quel che si ritiene dato di natura. Chi non ha *orecchio*, imparerà la musica, ma non acquisterà mai vera educazione musicale; perchè l'orecchio si concepisce come certa disposizione organica naturale. Il cieco nato non può acquistare la vista con l'educazione, nè l' idiota diventare scopritore di nuovi veri: e se si nasce delinquenti, come pensa certa antropologia, nessuna educazione potrà edificare una salda volontà di bene nell'animo di cotali sciagurati. Dove non è spirito, dove non è libertà, dove non c' è l'uomo che possa governarsi secondo i fini dello spirito, dove l'essere non dipende dal volere, dove non c' è autoctisi, ivi non si può parlare di educazione. Il corpo, pertanto, come corpo, non si educa. La gobba non si può piallare. Al moncherino non può appiccarsi la mano; nè il naso camuso si ridurrà mai aquilino; perchè, empiricamente parlando, questi caratteri appartengono al corpo, semplice corpo, che lo spirito vede di contro a sè, e però diverso da quello che sarebbe stato se fosse opera sua.

3. La spiritualità del corpo.

Ma, se ció dimostra anche nella sfera della coscienza empirica che il corpo che si educa non è il corpo naturale o materiale, ma un corpo che ha un principio di spiritualità, ciò non dimostra punto che ci sia poi davvero quel corpo schiettamente naturale, non creato dalla stessa attività spirituale, e perciò refrattario all'educazione. Dissi di sopra: « empiricamente parlando », appunto perchè, riflettendovi su, ognuno si può render conto della piena spiritualità e conseguente educabilità

del corpo assolutamente considerato. Giacchè la naturalità del corpo, come la materialità del mondo naturale, è una realtà fenomenica, secondo abbiamo visto a suo luogo, corrispondente a un nostro punto di vista provvisorio ed astratto: laddove la spiritualità viene ad essere la forma definitiva ed assoluta in cui, pensando, finiamo col concepire ogni reale. La gobba stessa, se si guarda nel processo della sua genesi, apparisce come una formazione governata da quella stessa logica, con cui intendiamo la formazione del torace o del dorso di un corpo umano regolare: e la mostruosità fisica, — come certe mostruosità morali, le quali si spiegano quando non si considerano dall'alto dello spirito normale, ma nella loro genesi intima, — cessa per tal modo di parere una mostruosità. Nè, cessando l'anomalia organica, resta d'altronde l'anomalia estetica, la bruttezza, che, come disvalore, sarebbe una antispiritualità; perchè è ormai risaputo che è uno sproposito parlare di bello o brutto di natura, e cela una verità profonda lo scherzoso epigramma del Pananti (non inventato del resto da lui):

Sosteneva un dottore
Che ha fatto tutto bene il Creatore.
Gli disse un gobbo: – Guardami le rene. –
Ed ei: – Per gobbo tu sei fatto bene.

Per gobbo: cioè in relazione all' idea del gobbo, ossia se questi si considera nello spirito; p. es., in quello d'un pittore, che può dipingere infatti un *bellissimo* gobbo.

4. *Apparente ineducabilità degli stessi caratteri morali.*

Non solo i caratteri fisici comunemente intesi come tali, ma gli stessi caratteri morali da un certo punto di vista (che non è il vero) appariscono naturali e antispirituali, e quindi ineducabili. E il carattere già costituito apparisce temperamento; e l' intelletto già formato (che non è se non cultura bene organizzata) si dice ingegno o genio;

e la gentilezza dell'animo, bontà innata del cuore; e così via. Egli è che queste sono riflessioni postume: noi ci volgiamo indietro al passato, e questo non può non apparirci non più nostro. Spirituale è certamente, e dipendente dalla nostra volontà, la parola che noi attualmente pronunziamo: e quando la pronunziamo essa è tale che non ci par possibile dire altrimenti; ma appena dettala, ci accorgiamo di aver offeso il nostro ascoltatore, di aver detto uno sproposito: pure quella parola è stata detta, nè è più in poter nostro (com'era prima) non dirla:

Et semel emissum volat irrevocabile verbum [1].

La parola non si può più correggere, è quella che è, non è più nostra, non è più spirito, perchè fu spirito. E così è dell'essere immodificabile del nostro corpo.

5. *Superamento di tale esperienza.*

Ma cotesto essere è astratto. La parola offensiva è irrevocabile, ma come astratta parola, che non sia la parola di nessuno. Come parola mia, io, facendo le scuse, la ritiro. Se io la mantenessi, sarebbe offesa; se no, cessa d'esser tale, Tutto il male che abbiamo fatto, non si può disfare; ma il male si espia nell'animo nostro, che disdice quel che ha detto, lascia il luogo usurpato, compensa i danni arrecati altrui; e quando non possa, ne porta seco un rimorso immedicabile, come il fra Cristoforo del Manzoni, e ristaura così sempre, dentro di sè, la legge, che dentro di sè aveva violata. Così pure c' è qualche cosa che si modifica con opportuna cura del nostro corpo, e qualche cosa che non si può; ma non perciò meno si spiritualizza. È stato detto assai bene, che ognuno è pittore del proprio viso, perchè nessun viso è forma materiale muta e inespressiva che si possa conoscere come

[1] ORAZIO, *Ep.*, I, 18, 71.

tale: ogni viso ha un'espressione, dove tutto si idealizza, e traluce l'anima: e si è belli o brutti, secondo i sentimenti che si covano dentro. Non c'è un canone estetico, come pensavano gli antichi artisti, di cui debba veramente darsi pensiero la misera Saffo pel « disadorno ammanto » della sua virtù.

6. *Il corpo nostro è libero.*

Il corpo è quale noi ce lo facciamo: più lo spiritualizziamo, più lo facciamo nostro, più lo ravviviamo nella nostra spiritualità, e più esso acquista di valore. Il canto modulatore della voce e moderatore degli organi vocali, la danza, esercizio ritmico dei muscoli secondo un ideale di grazia e di eleganza, la scherma, ogni sorta di ben intesa ginnastica, son tutte forme di educazione spiritualizzatrice del corpo. E ogni esercizio, in cui lo spirito s'adopri a piegare sempre più il corpo alle proprie finalità, estetiche o morali o altrimenti determinate, è educazione del vero corpo, concreta realtà dello spirito. Educativa non è la ginnastica che fa dell'uomo non più un forte e agile animale (un atleta), ma quella che dell'uomo fa un forte e agile uomo: forte al lavoro in cui si realizzano tutte le forme della spiritualità; agile e pronto al dovere, che richiede sempre sollecitudine. Nè sono educativi il canto e la danza che facciano di una fanciulla una macchina dalla gola squillante e dai saldi garretti, delizia agli oziosi sensi dei poveri di spirito; sì quelli che faranno la voce interpetre schietta di sentimenti gentili, e di tutti gli atti l'espressione ingenua e composta della grazia, onde l'anima riluce e richiama a sè le anime nella comunione della bellezza e di tutta la spiritualità.

INDICE ANALITICO

PARTE PRIMA

L' UOMO

PARTE TERZA

LE FORME DELL'EDUCAZIONE

OPERE COMPLETE

DI

GIOVANNI GENTILE

OPERE SISTEMATICHE

I-II. *Sommario di pedagogia.* Vol. I: *Pedagogia generale*; vol. II: *Didattica.*

III. *Teoria generale dello spirito come atto puro.*

IV. *I fondamenti della filosofia del diritto.*

V-VI. *Sistema di logica come teoria del conoscere* (voll. 2).

VII. *La riforma dell'educazione.*

VIII. *La filosofia dell'arte.*

IX. *Genesi e struttura della società.*

OPERE STORICHE

X. *Storia della filosofia* (dalle origini a Platone: inedita).

XI. *Storia della filosofia italiana* (fino a Lorenzo Valla).

XII. *I problemi della Scolastica e il pensiero italiano.*

XIII. *Dante.*

XIV-XV. *Il pensiero italiano nel Rinascimento* (voll. 2).

XVI. *Studi vichiani.*

XVII. *Vittorio Alfieri.*

XVIII-XIX. *Storia della filosofia italiana dal Genovesi al Galluppi* (voll. 2).

XX-XXI. *Albori della nuova Italia* (voll. 2).

XXII. *Vincenzo Cuoco.*

XXIII. *Gino Capponi e la cultura toscana nel secolo decimonono.*

XXIV. *Manzoni e Leopardi.*

XXV. *Rosmini e Gioberti.*

XXVI. *I profeti del Risorgimento italiano.*

XXVII. *La riforma della dialettica hegeliana.*
XXVIII. *La filosofia di Marx.*
XXIX. *Bertrando Spaventa.*
XXX. *Il tramonto della cultura siciliana.*
XXXI-XXXIV. *Le origini della filosofia contemporanea in Italia* (voll. 4).
XXXV. *Il modernismo e i rapporti fra religione e filosofia.*

OPERE VARIE

XXXVI. *Introduzione alla filosofia.*
XXXVII. *Discorsi di religione.*
XXXVIII. *Difesa della filosofia.*
XXXIX. *Educazione e scuola laica.*
XL. *La nuova scuola media.*
XLI. *La riforma della scuola in Italia.*
XLII. *Preliminari allo studio del fanciullo*
XLIII. *Guerra e fede.*
XLIV. *Dopo la vittoria.*
XLV-XLVI. *Cultura e fascismo* (voll. 2).

FRAMMENTI

XLVII-XLVIII. *Frammenti di estetica e di teoria della storia* (voll. 2).
XLIX-L. *Frammenti di critica e storia letteraria* (voll. 2).
LI-LII. *Frammenti di filosofia* (voll. 2).
LIII-LV. *Frammenti di storia della filosofia* (voll. 3).

EPISTOLARIO

I-II. *Carteggio Gentile-Jaja* (voll. 2).
III. *Carteggio Gentile-Maturi.*
IV e sgg. *Carteggi vari.*

Finito di stampare
il 28 Gennaio 1959
nello Stab. Tip. già G. Civelli
Via Faenza, 71
Firenze



GIOVANNI GENTILE

OPERE

I

SANSONI - FIRENZE